



└ Kritikai elméletek ┐

Axel Honneth

Harc az elismerésért

A társadalmi konfliktusok
morális grammatikája

L'Harmattan

Axel Honneth

Harc az elismerésért

Kritikai elméletek

A Pécsi Tudományegyetem, a Magyar Filozófiai Társaság
és a L'Harmattan Kiadó közös sorozata

Sorozatszerkesztő: Weiss János

Axel Honneth

Harc az elismerésért

A társadalmi konfliktusok morális grammatikája

Fordította Weiss János

L'Harmattan

2013

A kötet megjelenését a Nemzeti Kulturális Program



© Axel Honneth, 2013

© L'Harmattan, 2013

© Weiss János, 2013

ISSN 2063-9171

ISBN 978-963-236-647-0

L'Harmattan France
7 rue de l'Ecole Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20

L'Harmattan Italia SLR
Via Bava, 37
10124 Torino–Italia
T./F.: 011.817.13.88

A kiadásért felel Gyenes Ádám

A kiadó kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:

L'Harmattan Könyvesbolt

1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.

Tel.: 267-5979

Párbeszéd Könyvesbolt

1085, Horánszky utca 20.

www.konyveslap.hu

harmattan@harmattan.hu

www.harmattan.hu

Olvasószerkesztő Macskássy Zsuzsa

A borítótér Ujváry Jenő, a tördelés és a tipográfia Kardos Gábor munkája.
A nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte, felelős vezető Kecskeméthy Péter.

Tartalom

Előszó	
I. Történeti bemutatás: Hegel eredeti eszméje	
1. Harc az önfenntartásért: az újkori társadalomfilozófia megalapozása	
2. Bűnözés és erkölcsiség: Hegel új interszubjektívitélméleti kiindulópontja	
3. Harc az elismerésért: a jénai <i>Reálfilozófia</i> társadalomelméletéhez	
II. Szisztematikus aktualizálás: A társadalmi elismerési viszonyok struktúrája	
4. Elismerés és társadalmasodás: a hegeli eszme meadi naturalista transzformációja	
5. Az interszubjektív elismerés mintái: szeretet, jog, szolidaritás	
6. Személyes identitás és megvetés: megerőszakolás, jogtól való megfosztás, méltóságtól való megfosztás	
III. Társadalomfilozófiai kitekintés: morál és társadalmi fejlődés	
7. Egy társadalomfilozófiai tradíció nyomai: Marx, Sorel, Sartre	
8. Megvetés és ellenállás: a társadalmi konfliktusok morális logikájáról	
9. A személyes integritás interszubjektív feltételei: az erkölcsiség formális koncepciója	
Névmutató	
Elismerésért vívott harc és társadalmi szerepvállalás (Roger Behrens és Harald Lemke interjúja)	

Előszó

Ebben a habilitációs írásomra visszamenő dolgozatban arra teszek kísérletet, hogy az „elismerésért vívott harc” hegeli modelljéből kifejlesszem egy normatív igényekkel fellépő társadalomelmélet alapjait. E vállalkozás szándéka azokból az eredményekből adódott, amelyekhez a „hatalom kritikájára” vonatkozó vizsgálódásaim elvezettek: aki Michel Foucault történeti írásainak társadalomelméleti vívmányait egy kommunikációelméleti keretbe próbálja integrálni, az óhatatlanul belebotlik a morálisan motivált harc fogalmába, melynek kidolgozása számára még mindig Hegel jénai írásai (amelyekben szerepel az „elismerésért vívott harc” átfogó eszméje) nyújtják a legerőteljesebb ösztönzést.¹ A hegeli argumentáció szisztematikus rekonstrukciója, amely ennek a könyvnek az első részét képezi, három elismerési forma megkülönböztetéséhez vezet, amelyek mindegyike képes egy bizonyos konfliktus motiválására. Mindenesetre a fiatal Hegel elméleti modelljére való visszatekintés azt is világossá teszi, hogy a meggondolásai a maguk érvényességi erejének egy részét olyan ész-idealista előfeltevéseknek köszönhetik, amelyek a posztmetafizikai gondolkodás feltételei közepette immár nem tarthatók.

A munka második és szisztematikus része ezért abból a vállalkozásból nőtt ki, hogy a hegeli eszmének George Herbert Mead szociálpszichológiájára támaszkodva egy új fordulatot próbáljak adni. Ily módon létrejön egy olyan interszubjektívitáselméleti személyiségkoncepció, melyen belül a zavartalan önvonatkozás lehetősége az elismerés három formájától (szeretet, jog, megbecsülés) függ. Azért, hogy az így körvonalazott hipotézist megfosszam az elmélettörténeti karakterétől, a következő két fejezetben arra teszek kísérletet, hogy egy empirikusan alátámasztott rekonstrukcióval a különböző elismerési viszonyok megkülönböztetését a tárgyi fenoménekkel próbáljam igazolni: az elismerés három formája ugyanis megfelel – mint ahogy azt egy vonatkozó vizsgálat eredményei mutatják – három megvetési típusnak, amelyek tapasztalatcselekvési motívumként mindig befolyolnak a társadalmi konfliktusok kialakulásába.²

¹ Lásd ehhez az 1988-ban írt utószómat, in Axel Honneth: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main, 1988. 380. skk. A jelen könyv első két fejezetét egy olyan Hegel-rekonstrukció alkotja, amelynek bizonyos részeit korábban már más helyeken publikáltam: Axel Honneth: *Moralische Entwicklung und sozialer Kampf. Sozialphilosophische Lehren aus dem Frühwerk Hegels*, in A. Honneth – Th. McCarthy – C. Offe – A. Wellmer (szerk.): *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt am Main, 1989. 549. skk.

² Lásd ehhez a szétfoglaló előadásomat: Axel Honneth: *Integrität und Mißachtung. Grundmotiv einer Moral der Anerkennung*, *Merkur*, 501 (1990) 1034. skk. [Magyar fordítása: *Integritás és megvetés*, in Axel Honneth: *Elismerés és megvetés*, Jelenkor Kiadó, 1997. 97. skk.]

E második vizsgálati lépés következményeként kezd körvonalazódni a kritikai társadalomelmélet egy bizonyos eszméje; eszerint a társadalmi változások folyamatait olyan normatív igényekre tekintettel kell magyaráznunk, amelyek a kölcsönös elismerés viszonyaiban már benne gyökereznek. A könyv utolsó részében pedig azokat a perspektívákat tekintem át, amelyeket ez az alapgondolat megnyit, méghozzá három irányban: először is még egyszer felveszem az elmélettörténeti fonalat, hogy megvizsgáljam, Hegel után mely szerzőknél találkozhatunk egy hasonló konfliktusmodellel; ebből kiindulva pedig már betekintheünk a megvetési tapasztalatok történelmi jelentőségébe, amelyek általánosításával előtérbe léphet a társadalmi konfliktusok morális logikája. És mivel egy ilyen modell csak akkor bővíthető ki a történeti fejlődésfolyamatok kritikai interpretációs elméletévé, ha tisztázzuk a normatív vonatkoztatási pontját, ezért az utolsó lépésben az erkölcsiség egy olyan elismerésméleti koncepcióját próbálom felvázolni, amely eleget tesz ennek a feladatnak. Az itt nyújtott kitekintések többre, mint első szemléltetésre, nem tarthatnak igényt; elsődleges feladatuk az, hogy kijelöljék azokat az elméleti utakat, amelyeken továbbhaladva a meggondolásaimat valóban meggyőzővé tudnám tenni.

Habár a politikai filozófiáról szóló mai feminista munkák gyakran keresztezik az elismerésmélet szándékait,³ mégis le kellett mondanom e diskurzussal folytatott vitáról; ez ugyanis nemcsak az általam kijelölt argumentációs kereteket robantotta volna fel, hanem a jelenlegi felkészültségemet is lényegesen meghaladta volna. És sajnos a fiatal Hegel elismerésméletére vonatkozó legújabb vizsgálódásokat sem tudtam már figyelembe venni; az a benyomásom, hogy ezek elsősorban olyan jelenségekre koncentrálnak, amelyek számomra nem elsődlegesen fontosak.

Jürgen Habermas érdeklődése és kitartó ösztönzése nélkül ennek a könyvnek az első fele, amelyet a frankfurti egyetem filozófiai fakultására habilitációs írásként nyújtottam be, nem készülhetett volna el, az előírt időbeli keretek között. Elsősorban neki szeretnék itt köszönetet mondani, egy hatéves együtt dolgozásért, melynek jelentőségét a saját művelődési folyamatomra nézve ő biztosan alá fogja becsülni. Barátom, Hans Joas, elméleti erőfeszítéseimet, mint mindig, most is az első pillanattól a legnagyobb figyelemmel kísérte; ő remélhetőleg tisztában van azzal, hogy a javaslatai és ellenvetései már régóta milyen fontosak a munkáim számára. A nyers változat egyes részeihez lényeges útmutatásokat kaptam Peter Dewstől, Alessandro Ferrarától, Hinrich Fink-Eiteltől, Günter Frankenbergől,

³ Lásd pl. Seyla Benhabib: *Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie*, in Elisabeth List (szerk.): *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, Frankfurt am Main, 1989. 454. skk. Iris Marion Young: *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, 1990. Andrea Bamby: *Das Gesellschaftsverhältnis als Anerkennungsstruktur. Zum Problem der Geschlechtsdifferenz in feministischen Theorien*. Studententexte zur Sozialwissenschaft, Sonderband 5, Frankfurt am Main, 1991.

Christoph Menkétől, Andreas Wildtől és Lutz Wingerttől; mindannyiuknak hála köszönettel tartozom, még akkor is, ha nem mindegyikük javaslata talált utat a könyvbe. Nagyvonalú támogatásban részesültem a berlini *Wissenschaftskolleg*-ban, ahol tíz hónapon keresztül, ideális feltételek közepette dolgozhattam a kéziraton. Végezetül szeretnék köszönetet mondani Waltraud Pfeiffernek és Dirk Mendenek azért a technikai segítségért, amit a kézirat elkészítésében nyújtottak nekem.

Frankfurt am Main, 1992 márciusa

Axel Honneth

I. Történeti bemutatás: Hegel eredeti eszméje

A maga politikai filozófiájában Hegel egész életében azt a célt követte, hogy az individuális autonómia kanti eszméjéről leválassa a pusztá kellés követelményére vonatkozó karaktert, mégpedig úgy, hogy elméletileg mint a társadalmi valóság történelmileg már hatékonyvá vált elemét mutassa be. Az ily módon felállított problémák megoldását Hegel az újkori szabadságtan és az antik politikaértelmezés, a moralitás és az erkölcsiség közvetítési kísérleteként értelmezte.¹ De csak azokban az években, amelyeket Jénában fiatal filozófiatanárként eltöltött, dolgozott ki e probléma megoldására egy olyan elméleti koncepciót, melynek belső princípiuma túlmutat korának intézményes horizontján, és kritikailag viszonyul a politikai uralom létrehozott formáihoz. Ebben az időben Hegelnek az a meggyőződése, hogy a szubjektumok kölcsönös elismerésért vívott harcából egy olyan társadalom belüli kényszer adódik, amely elvezet a szabadságot garantáló intézmények gyakorlati-politikai megvalósításához. Az individuumoknak az identitásuk interszubjektív elismerésére vonatkozó igénye már kezdettől fogva benne van (egyfajta morális feszültségként) a társadalmi életben, újra és újra túllendül a társadalmi haladás mindenkorai intézményes mértékén, és így egy szintenként ismétlődő negatív konfliktuson keresztül fokozatosan elvezet a kommunikatív módon megélt szabadság állapotához. Ehhez a koncepcióhoz (amely mind a mai napig nem vált igazán termékennyé) a fiatal Hegel természetesen csak azért juthatott el, mert a „társadalmi harc” Machiavelli és Hobbes által bevezetett modelljének egy olyan elméleti fordulatot adott, amelyen keresztül az emberek közötti konfliktus gyakorlati történést az önfenntartási motívumok helyett a morális késztetésekre lehetett visszavezetni. Csak azért, mert a harc cselekvés-történéseinek már előzetesen a társadalmi elismerés megsértésének és megzavarásának speciális jelentését adta, ismerhette fel aztán Hegel benne az emberi szellem erkölcsi művelődés-folyamatának centrális médiumát.

Az ily módon felvázolt program azonban Hegel műveiben természetesen soha sem jutott túl a pusztá vázlatok és tervezetek szintjén; már *A szellem fenomenológiájában* (melynek elkészítésével Hegel Jénában lezárja a maga írói működését) az „elismerésért vívott harc” elméleti modellje elveszítette az elmélet egészét meghatározó jelentőségét. De a végleges rendszer kidolgozásának korszakából rendelkez-

¹ Lásd Joachim Ritter: *Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik*, in uő: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main, 1977. 281. skk.; Odo Marquard: *Hegel und das Sollen*, in uő: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main, 1973. 37. skk.

zésünkre álló írásokban² e koncepció elméleti alapvonásai már annyira felismerhetők, hogy világosan rekonstruálható belőlük egy önálló társadalomelmélet premisszái.

1. Harc az önfenntartásért: adalékok az újkori társadalomfilozófia megalapításához

Az újkori társadalomfilozófia abban a szellemtörténeti pillanatban született meg, amikor a társadalmi életet fogalmilag az önfenntartásért vívott harc viszonyaként határozták meg. Az a felfogás, mely szerint az egyes szubjektumok ugyanúgy, mint a politikai közösségek tartós érdekkonkurenciában állnak egymással, Machiavelli politikai írásaiban már elméletileg elő volt készítve, és ez vált Thomas Hobbes munkáiban a szuverén állam szerződéselméleti megalapozásának fundamentumává. A „harc az önfenntartásért” új modelljéhez csak úgy lehetett eljutni, hogy az antikvitásnak az egész középkoron átívelő politikai tanítása elvesztette a maga hatalmas meggyőző erejét.³ Arisztotelész klasszikus *Politikájától* egészen a középkori keresztény természetjogig, az embert fogalmilag közösségképes lényként, vagyis *zoon politikont*ként értelmezték, aki a maga belső természetének megvalósítása érdekében rá van utalva egy politikai közösségre. Csak a polis vagy a civitas erkölcsi közösségében – amely a gazdasági tevékenység pusztán funkcionális összefüggéseivel szemben a közös interszjektív erények létén keresztül tünteti ki magát – jut el a társadalmi meghatározottság a maga igazi kibontakozásához. Az ember ilyen teleológiai koncepciójából kiindulva a politikáról szóló klasszikus tanítás azt a célt tűzte ki maga elé, hogy az erényes viselkedésnek azt az erkölcsi rendjét alapozza meg és határozza meg elméletileg, amelyen belül az egyes ember gyakorlati, sőt pedagógiai formálódása a megfelelő pályára kerülhetne; ebben az értelemben a politikatudomány – a megfelelő intézmények és törvé-

² Az én elemzéseim számára a legfontosabb művek a következők: *System der Sittlichkeit* [1802/03]. (A Lasson-féle kiadás utánnomása alapján fogom idézni: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *System der Sittlichkeit*, Hamburg, 1967.) Aztán a korábban „Jenaer Realphilosophie I”-nek nevezett *System der spekulativen Philosophie* [1803/04]. (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *System der spekulativen Philosophie*, Hamburg, 1986.) És végül a ma már csak egyedül annak nevezett *Jenaer Reaphilosophie* [1805/06]. (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Jenaer Realphilosophie*, Hamburg, 1969.) Továbbá figyelembe fogom venni a *Theorie-Werkausgabe* 2. kötetében szereplő írásokat. (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke: in 20 Bänden*, szerk.: Eva Moldenhauer – Karl Markus Michel, 2. kötet, *Jenaer Schriften 1801–07*, Frankfurt am Main, 1971.) Fejlődéstörténeti áttekintést nyújt: Heinz Kimmerle: *Zur Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena, Hegel-Studien, Beiheft 4* (1968), Berlin.

³ Lásd ehhez Jürgen Habermas: *Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie*, in uő: *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main, 1971. 48. skk., különösen 56. skk.

nyek kutatásán keresztül – már mindig is a jó és az igazságos életre vonatkozó tanítás is volt.

A klasszikus politikának ezzel a két elméleti elemével szemben a társadalmi szerkezetváltozásnak az a felgyorsult folyamata, amely a késő középkorban kezdődik és a reneszánszban éri el a maga csúcspontját, nemcsak kétségeket hívott életre, hanem elvileg minden intellektuális életerejétől meg is fosztotta. Az új cselekvési módszerek bevezetésével, a kiadók és a manufaktúrák rendszerének kiépítésével, valamint a hercegségek és a kereskedelmi városok önállósodásával a politikai-gazdasági történet annyira kinőtt a tradicionális erkölcsök védte keretek közül, hogy már nem lehetett az erényes viselkedés normatív rendjének tekinteni. Ezért nem csoda, hogy a klasszikus politikáról szóló tanításnak az újkori társadalomfilozófiába való átalakulása ott játszódott le, ahol ez a társadalmi-kulturális változás a lehető leghatározottabb alakot öltött. Nicolò Machiavelli a maga politikai értekezéseiben (amelyeket egy akadályoztatott diplomata szerepében, a szülővárosában, Firenzében írt) radikálisan és minden körülményeskedés nélkül elszakadt a filozófiai tradíció összes antropológiai premisszájától, amennyiben az embert fogalmilag mint egocentrikus, csak a saját hasznát szem előtt tartó lényt tekinti.⁴ A különböző megfontolások társadalomontológiai alapvetése, amelyet Machiavelli abból a nézőpontból dolgoz ki, hogy egy politikai közösség hogyan tarthatja fenn és terjesztheti ki bölcsen a maga hatalmát, a szubjektumok közötti ellenséges konkurencia permanens állapotát feltételezi: mivel az embereket az állandó becsvágy a sikerorientált cselekvések újabb és újabb stratégiáinak kialakítására kényszeríti, és kölcsönösen tudnak a maguk egocentrikusságáról, ezért szakadatlanul a félelemmel teli bizalmatlanság viszonyában állnak egymással.⁵ Ehhez az önfenntartásért vívott állandó harchoz, a stratégiai interakciók korlátlan hálójához (melyben Machiavelli magától értetődő módon megpillantja minden társadalmi élet nyers állapotát) a történeti összehasonlító elemzések centrális kategóriái úgy igazodnak, hogy nem mást, mint a sikeres hatalmi cselekvés strukturális előfeltételeit jelölik. Még ott is, ahol a római történetírás metafizikai fogalmait használja, és „virtu”-ról vagy „fortuná”-ról beszél, olyan történeti keretfeltételekre utal, amelyek a politikai cselekvés szempontjából a stratégiai hatalomkalkuláció rendelkezésre nem álló forrásait jelölik.⁶ Machiavelli összes történeti

⁴ Lásd ehhez H. Münkler kitűnő vizsgálatát: *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Frankfurt am Main, 1984. III. rész 1. és 2. fejezet.

⁵ Lásd pl. Nicolò Machiavelli: *Der Fürst*, Stuttgart, 1961. XVII. fejezet. [Magyar fordítása: Machiavelli: *A fejedelem / A lucai Castruccio Castracani élete*, Kriterion Könyvkiadó, 1991. 121. skk. Fordította: Lutter Éva.] Továbbá: Nicolò Machiavelli: *Politische Betrachtungen über die alte und die italienische Geschichte*, Berlin, 1922. Első könyv, 19. fejezet.

⁶ Ezt a tézist dolgozta ki Hans Freyer a maga Machiavelli-tanulmányában. Lásd Freyer: *Machiavelli*, Weinheim, 1986. különösen 65. skk. Aztán hasonló véleményt fogalmazott meg Wolfgang Kersting: *Handlungsmächtigkeit – Machiavellis Lehre vom politischen Handeln*, *Philosophisches Jahrbuch*, 1988. 3–4. szám. 235. skk.

vizsgálatának legfelső vonatkoztatási pontja mindig az a kérdés, hogy ezt az emberek közötti szakadatlan konfliktust hogyan lehet a hatalom birtokosa szempontjából ügyesen befolyásolni; így az ő írásait egészen a történeti fejlődés ábrázolásáig, de még mindenféle közelebbi elméleti megalapozás nélkül először hatja át az a társadalomfilozófiai meggyőződés, hogy a társadalmi cselekvés mezeje a szubjektumok olyan permanens harcában áll, amely a fizikai identitás megőrzésére irányul.

Az a százhusz év, amely Thomas Hobbest elválasztja Machiavellitől, elegendő volt arra, hogy ugyanezek az ontológiai alapmeggyőzések egy tudományosan megalapozott hipotézis érett alakját öltse magukra. Hobbesnak Machiavellihez képest nemcsak a modern államapparátus kialakulásának történeti-politikai tapasztalata és az árutermelés további kiterjedése volt az előnye; a maga elméleti munkáiban már a természettudományok metodológiai példaképére is támaszkodhatott, amely időközben Galilei sikeres kutatásai és Descartes filozófiai ismeretelméletének köszönhetően általánosan elterjedt.⁷ Hobbes nagyszabású vizsgálatában ezért – amelyben a „polgári élet törvényeit” akarja kikutatni, hogy így minden jövőbeli politikának elméleti megalapozást adjon – ugyanazok az antropológiai premisszák, amelyeket Machiavelli még teljesen kontrollálatlanul a köznapi megfigyelésekből szűrte le, az egyes ember természetére vonatkozó, természettudományos kijelentések alakját öltik magukra. Hobbesnál az emberi lény, amelyet mechanikusan, egy önmagát mozgó automataként fog fel, először is azzal a különös képességgel tűnik ki, hogy gondoskodva viszonyul a maga jövőbeli jóllétéhez.⁸ Ez az anticipáló beállítottság azonban abban a pillanatban, amikor az ember egy embertársával találkozik, a megelőző hatalomgyakorlás gyanakvásból megszületett formájává alakul át; mivel a szubjektumoknak a cselekvési szándékaikat tekintve kölcsönösen idegennek és átláthatatlannak kell lenniük, ezért önmagában mindegyik a hatalmi potenciáljának előretekinthető kiterjesztésére kényszerül, hogy így a jövőben a másik lehetséges támadását el tudja hárítani.

Az antropológiájának ebből az antiarisztotelianus magjából Hobbes a vállalkozásának második részében aztán kifejti az emberek közötti viszonyoknak azt a fiktív állapotát, amelyet ő a „természet” félreérthető fogalmával próbál megragadni. A természeti állapotról szóló tanításnak nem az a célja – ahogy azt Günter

⁷ Lásd újra Jürgen Habermas: *Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie*, in uő: *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main, 1971. 67. skk. És még mindig olvasásra méltó Franz Borkenau: *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, Paris, 1934. 439. skk.

⁸ Lásd mindenekelőtt Hobbes híres megfogalmazásait, in Thomas Hobbes: *Leviathan*, Neuwied und Berlin, 1966. 75. [Magyar fordítása: Hobbes: *Leviatán*, I. kötet, Kossuth Könyvkiadó, 1999. 73. skk. Fordította: Vámosi Pál.] Hobbes politikai antropológiájához lásd pl. Günter Buck tanulmányát: *Selbsterhaltung und Historizität*, in Hans Ebeling (szerk.): *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt am Main, 1976.

Buck beható elemzésekkel megmutatta⁹ –, hogy az emberi társadalomalkotás kiinduló szituációját adja elő, mindenféle történetiségtől való absztrakció formájában; inkább az emberek közötti viszonyoknak azt az általános állapotát szeretne volna bemutatni, amely teoretikusan akkor adódna, ha minden politikai irányító szervet a társadalmi életből utólag fiktív módon kivonnánk. Mivel az egyes ember természetét állítólag konstitutív módon meghatározza a preventív hatalomgyarapítás beállítottsága, ezért a társadalmi viszonyok, amelyek egy ilyen kivonás után előtérbe lépnek, a mindenki háborúja mindenki ellen karakterével rendelkeznek. Ezt az elméletileg megkonstruált állapotot a vizsgálódásának harmadik részében végül Hobbes az állami szuverenitás általa adott konstrukciójának megalapozásává alakítja át: az emberek közötti harc tartós következményeinek nyilvánvaló negatív következményeivel, a permanens félelemmel és a kölcsönös bizalmatlansággal Hobbes azt akarja megmutatni, hogy az összes szubjektumnak egy szuverén hatalom alá rendelése nem más, mint ésszerű eredménye minden egyes ember célracionális érdekeltségének.¹⁰ Az államszerződés Hobbes elméletében a maga döntő igazolási alapját csak abban a tényben találja meg, hogy egyedül ő vethet véget a mindenki mindenki ellen folytatott szakadatlan háborújának, amelyet a szubjektumok az individuális önfenntartásukért vívnak.

Hobbes számára, ugyanúgy, mint Machiavelli számára, ebből a társadalomontológiai premisszából – amely a tudományos igény és eljárás minden különbsége ellenére is kimutatható – ugyanazok a következmények adódnak az állami cselekvés alapvetőnek tekintett fogalma számára; mivel mindketten a szubjektumok önfenntartásért vívott harcát teszik az elméleti elemzések végső vonatkoztatási pontjává, ezért a politikai gyakorlat legfelső célját abban látják, hogy az állandóan fenyegető konfliktust újra és újra nyugalmi állapotba juttassák. Machiavelli esetében egy ilyen következmény abból a radikalitásból válik láthatóvá, amivel ő a politikai-filozófiai tradícióval szemben a szuverén hatalmi cselekedeteit megszabadította mindennemű normatív kötődéstől és feladattól;¹¹ Thomas Hobbes államelméletében viszont ugyanez a következmény abban mutatkozik meg, hogy végül a társadalmi szerződés liberális tartalmait feláldozta a politikai megvalósításukban rejlő autoriter formáknak.¹²

Nem utolsósorban az újkori társadalomfilozófiának ez a tendenciája (az állami cselekvésnek a pusztán célracionális hatalomérvényesítésre való redukciója) volt az, amivel a fiatal Hegel a maga politikai-filozófiai írásaival megpróbált szembefordulni; a jénai írásainak különös és egyedülálló helyzete azonban abból adódik,

⁹ I. m. 44. skk.

¹⁰ Lásd a *Leviathan* híres 13. fejezetét, i. k. 94. skk. [Magyar fordítása: i. k. 166. skk.]

¹¹ Münkler: *Machiavelli*, i. k.

¹² Lásd Jürgen Habermas: *Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie*, in uő: *Theorie und Praxis*, i. k. Továbbá: Ernst Bloch: *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt am Main, 1961. 9. fejezet.

hogy ebben maga is felhasználta az emberek közötti harc hobbesi gondolati modelljét, így érvényesítve a saját kritikai szándékait.

2. Erkölcsiség és bűnözés: Hegel új interszubjektivitáselméleti koncepciója

Hegel mindenesetre az emberek közötti társadalmi harcnak ezt a modelljét, amelyet Hobbes és Machiavelli egymástól függetlenül alkalmaztak, egy teljesen megváltozott elméleti kontextusban veszi fel újra. Amikor 1802-ben a *Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts* című tanulmányában elkezd körvonalazni a gyakorlati-politikai filozófiai munkáinak programját, akkor az a százéves szellemi fejlődés, amely őt elválasztja az angol filozófustól, már egy teljesen másként hangzó kérdésfeltevésben csapódott le: Hölderlin egyesítésfilozófiájának hatására a kanti morálkoncepció individualisztikus előfeltevései (amelyek egészen a frankfurti időkig meghatározták a gondolkodását) időközben számára problematikusává váltak.¹³ Ugyanakkor Platón és Arisztotelész írásait olvasva megismerkedett egy olyan politikai-filozófiai áramlattal, amelyben a nyilvános élet interszubjektivitása sokkal nagyobb jelentőséget kapott, mint az ő korának hasonló vállalkozásaiban;¹⁴ és végül már ebben az időben úton volt az angol nemzetgazdaságtan recepciója felé, melynek hatására arra a kijózanító belátásra jutott, hogy a társadalom minden jövőbeli szerveződése szükségképpen rá van utalva a javak piac által közvetített termelésére és elosztására, amelybe a szubjektumokat csakis a formális jogok negatív szabadságán keresztül lehet bevonni.¹⁵

Ezek az új benyomások és orientációk Hegel gondolkodásában az új évszázad elején lassan azzá a meggyőződéssé álltak össze, hogy egy társadalommal foglalkozó filozófia megalapozásához mindenekelőtt az atomisztikus tévedések leküzdésére van szükség, amihez pedig a természetjog egész XIX. századi tradíciója

¹³ Lásd ehhez Dieter Henrich: Hegel und Hölderlin, in uő: *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, 1971. 9. skk. Lásd továbbá uő: *Historische Voraussetzungen von Hegels System*, i. m. 41. skk. különösen 61. skk.

¹⁴ Lásd ehhez Karl-Heinz Ilting: Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik, *Philosophisches Jahrbuch*, 71 (1963/64), 38. skk. Hegel poliszlelkedéséhez lásd Jacques Taminiaux: *La Nostalgie de la Grèce à l'Aube de l'Idealisme Allemand*, La Hague, 1967. különösen 1. és 5. fejezet.

¹⁵ Ehhez a problémakomplexushoz lásd Rolf-Peter Horstmann: Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie, in Manfred Riedel (szerk.): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, 2. kötet, Frankfurt am Main, 1975. 276. skk. Az angol nemzetgazdaságtan recepciójához lásd Georg Lukács: Der junge Hegel, in *Werke*, 8. kötet, Neuwied und Berlin, 1967. különösen Második fejezet, 5. alfejezet. [Magyar fordítása: Lukács: *A fiatal Hegel. A dialektika és az ökonomia összefüggéseiről*, Kossuth Könyvkiadó – Akadémiai Kiadó, 1976. 183. skk. Fordította: Révai Gábor.]

kötődött; az ezzel felmerülő alapvető elméleti feladatok megoldásában a „természetjog”-ról szóló tanulmány csak az első lépéseket tette meg.

Hegel szerint a modern természetjognak az a két változata, amelyeket a tanulmányában megkülönböztet, minden különbségük ellenére ugyanabban az alaphibában szenvednek: a természetjognak mind az „empirikus”, mind a „formális” tárgyalásmódja az „egyes ember létezését” kategoriálisan „az elsőnek és legmagasabbnak tekinti”.¹⁶ Hegel ebben az összefüggésben „empirikusnak” nevezi mindazokat a természetjogi koncepciókat, amelyek az emberi természet fiktív vagy antropológiai meghatározásából indulnak ki, hogy aztán erre támaszkodva különböző járulékos segédhipotéziseken keresztül eljussanak a társadalmi együttélés ésszerű szervezetéig. Az ilyen típusú elméletekben az atomisztikus premisszák abban csapódnak le, hogy az ember „természetesnek” tekintett viselkedésmódja mindig csak az egyes individuum izolált cselekvéseként kerül megragadásra, amelyhez aztán a közösségképződés formáit mintegy kívülről kell hozzáilleszteni.¹⁷ Alapjában véve hasonlóan járnak el azok a természetjogi koncepciók is, amelyeket Hegel „formális”-nak nevez, habár a kiindulópontjukat nem az emberi természet meghatározásából, hanem a gyakorlati ész transzcendentális fogalmából merítik; az ilyen – mindenekelőtt Kant és Fichte által képviselt – elméletekben, az atomisztikus premisszák abban ismerhetők fel, hogy az erkölcsi cselekedeteket csak az észteljesítmények eredményeként lehet elgondolni, amelyek az emberi természet minden empirikus hajlamától és szükségletétől meg vannak tisztítva. Az ember természete így itt is az énrre vonatkoztatott, vagy ahogy Hegel maga mondja, „erkölcstelen” hajlamokból áll, amelyeket a szubjektumnak először is el kell nyomnia magában, hogy eljuthasson az erkölcsös, vagyis a közösséget előmozdító beállítottsághoz.¹⁸ Mindkét kiindulópont a maga alapfogalmait tekintve egy olyan atomizmus foglya, amelynek lényege, hogy az emberi társadalmasodás természeti bázisát az egymástól izolált szubjektumok egzisztenciájához köti; ebből a természeti adottságból kiindulva aztán az emberek közötti erkölcsi egyesítés állapotát már nem lehet szervesen levezetni, hanem kívülről, mint „valami mást és számára idegent” kell hozzáfűzni.¹⁹ Hegel ebből azt a következtetést vonja le, hogy

¹⁶ Hegel: *Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts*, in uő: *Jenaer Schriften 1801–1807*, i. k. 475. [Magyar fordítása: Hegel: *A természetjog tudományos tárgyalásmódjai*, in uő: *Ifjúkori írások. Válogatás*, Gondolat Kiadó, 1982. 253. Fordította: Révai Gábor.]

¹⁷ I. m. 466. sk. [Magyar fordítása: i. m. 243–245.]

¹⁸ I. m. 458. skk. Hegel itt kapcsolódhat a „Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems” (1801) című értekezésének kritikai eredményeihez, in Hegel: *Jenaer Schriften*, i. k. Lásd ehhez Manfred Riedel: *Hegels Kritik des Naturrechts*, in uő: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main, 1969. 42. skk.

¹⁹ Hegel: *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, in uő: *Jenaer Schriften*, i. k. különösen 45. skk. [Magyar fordítása: *A természetjog tudományos tárgyalásmódjai*, i. k. 223.]

az újkori természetjogban az „emberek közössége” nem más, mint a „sokak egyesítésének”²⁰ elvont modellje, vagyis az izolált egyes szubjektumok összefüggése, és nem valamiféle erkölcsi egység.

Hegel azonban a maga politikai filozófiájában arra törekedett, hogy kidolgozza az erkölcsi totalitás állapotának lehetőségét; egészen addig az időig – melyben Schellinggel és Hölderlinnel közösen megfogalmazta *A német idealizmus legrégebbi rendszerprogramja* címen a szellemtörténetbe bevonult írást²¹ – nyúlik vissza az az elképzelése, hogy egy megbékült társadalmat csak a szabad polgárok erkölcsileg integrált közösségeként lehet megfelelően felfogni. Természetesen az ifjúkorának ez az intuíciója időközben kinőtt abból az esztétikai vonatkozású rendszerből, amelyben eredetileg létrejött, és a klasszikus államelmélettel folytatott vita következtében egy politikai-intézményes példaképre talált. A természetjogról szóló tanulmányában Hegel mindenütt, ahol a társadalom erkölcsi totalitásáról beszél, az antik városállamok viszonyait tartja szem előtt. És bennük elsősorban azt a romantikusan megdicsőített körülményt csodálja, hogy a közösség tagjai a nyilvánosan gyakorolt erkölcsökben felismerhetik a mindenkori különöségeik interszubjektív kifejeződését; és egészen a rendekről szóló tanítás részleteiig a maga szövegében azt az elméletet adja vissza, amellyel Platón és Arisztotelész megragadta a szóban forgó városállamok intézményes szerkezetét.

Mindenestre Hegel a konkrét ideáltól (amiről abban az időben lelkesen úgy gondolta, hogy a poliszban megtalálta) már most olyan világosan elválasztja az ideális közösség általános vonásait, hogy legalábbis az erkölcsi totalitás fogalmának megközelítő elképzelését fel lehet vázolni: egy ilyen társadalom egyedülállósága első megközelítésben – ahogy ezt az organizmusanalógia felhasználásával mondja – „az általános és individuális szabadság” „élő egységeként” határozható meg.²² Ez pedig azt jelenti, hogy a nyilvános élet nem a privát szabadságterek kölcsönös korlátozásaként, hanem inkább az összes individuum szabadságának beteljesítésére vonatkozó esélyként értelmezendő. Olyan társadalmi médiumnak, amelyben az általános és az individuális szabadság integrációjának le kell játszódnia, Hegel másodszor azokat a szokásokat és praktikákat tekinti, amelyek egy társadalmi közösségen belül kommunikatív módon működnek. A „szokások” fogalmát eközben teljesen tudatosan választotta ki, hogy világossá tegye: sem az államilag elrendelt törvények, sem az egyes egyedülálló szubjektumok morális meg-

²⁰ I. m. 448. [Magyar fordítása: i. m. 232.]

²¹ Lásd *Das Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*, 1. kötet, i. k. 234. skk. [Magyar fordítása: *A német idealizmus legrégebbi rendszerprogramja*, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1985/5–6. 811–812. Fordította: Zoltai Dénes.] A vita állásához lásd Christoph Jamme – Helmut Schneider (szerk.): *Mythologie der Vernunft. Hegels „ältestes Systemprogramm” des deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, 1984.

²² Hegel: *Über die wissenschaftliche Behandlungsarten*, in uő: *Jenaer Schriften*, i. k. 471. [Magyar fordítása: *A természetjog tudományos tárgyalásmódjai*, i. k. 249.]

győződése, nem képesek teherbíró bázist adni a szóban forgó kitágított szabadságnak, hanem csakis az interszubjektív és valóban gyakorolt beállítottságok;²³ ezért (ahogy a szövegben mondja is) a „törvényhozás nyilvános rendszerének” mindig csak a „tényszerűen fennálló erkölcsöket” kell kifejeznie. Hegel döntően azzal lép át Platónon és Arisztotelészen, hogy harmadszor az abszolút erkölcsiség intézményes szervezetébe bevon egy olyan szférát, amelyet ideiglenesen „a tulajdon és a jog” rendszereként határoz meg; ehhez pedig az az igény kötődik, hogy az egyes individuumok piac által közvetített tevékenységeit és érdekeit (amit később a „polgári társadalom” címszava alatt fog összefoglalni) az „erkölcsi egész” konstitutív, habár „negatív” mozzanataiként kell felmutatni.²⁴ Annak a realisztikus fordulatnak, amelyet Hegel a maga társadalomideáljának ily módon adni próbált, a szövegben megfelel az a körülmény, hogy az antik államelmélettől eltérően a nem szabadok rendjét első lépésben az árutermelő és cserélő polgárok rétegeként vezeti be.

Ha ezzel már megfelelően kijelöltük azokat az elméleti kereteket, amelyben Hegel Jénában újra megpróbálja felidézni ifjúságának közösségideálját, akkor már nagyjából felvázoltuk azt a problémát is, melynek megoldásán mostantól kezdve fáradozni fog. Ha ugyanis bebizonyosodott, hogy a társadalmi közösség egy ilyen magasabb szintű formájának magyarázatára az újkori társadalomfilozófia nem képes, mert foglya az atomisztikus premisszáknak, akkor ez a politikai-filozófiai elméletalkotás számára először is azt jelenti, hogy az alapfogalmaknak egy teljesen új rendszerét kell kifejteni. Hegelnek ezt a kérdést kell felvetnie: hogyan kell kinézniük azoknak a kategoriális eszközöknek, amelyek segítségével filozófiailag megmagyarázható egy olyan társadalom szervezetének kialakulása, amely az összes polgár szabadságának individuális elismerésében találja meg az erkölcsi összetartozást. Hegel politikai-filozófiai érdeklődése Jénában e kérdés háttérében álló szisztematikus probléma megoldására irányul; a különböző tervezetek, amelyeket ő az emberi szellem logikájának rendszereiként elkészít, ebben találják meg a közös gyökereket, és mindannyian erre utalnak vissza.

A különböző természetjogi tanításokról szóló dolgozatában Hegel mindenesetre még nem fejt ki e probléma megoldását, de nagy vonásokban már felvázolja azt az utat, amely el fog vezetni a megoldáshoz. Az első lépés, amelyet javasol, hogy a társadalomról szóló filozófiai tudománynak új fundamentumot adjon, az atomisztikus alapfogalmaknak az olyan kategóriákkal való helyettesítése, amelyek a szubjektumok közötti társadalmi összefüggésekre vannak szabva: Arisztotelészt követve a szöveg egyik híres helyén azt mondja, hogy „a nép [...] inkább a természet szerint van, mint az egyes ember; mert ha a különválasztott egyes, akkor a

²³ A „Sitte” fogalmának szisztematikus helyi értékéhez ebben az összefüggésben lásd Miguel Giusti jó bemutatását: *Hegels Kritik der modernen Welt*, Würzburg, 1987. 35. skk.

²⁴ Lásd ehhez Horstmann: *Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft*, i. k. Hegel „Über die wissenschaftliche Behandlungsarten” című szövegéhez lásd különösen 279–287.

részhez hasonlóan egyetlen egységben kell léteznie az egészszel”.²⁵ Abban a kontextusban, amelyben ez a mondat is áll, Hegel azt akarja mondani, hogy a társadalom filozófiai elméletének nem az izolált szubjektumok cselekvéseiből, hanem azokból az erkölcsi kötelekekből kell kiindulnia, amelyek keretei között a szubjektumok már mindig is együttesen mozogtak. Vagyis az atomisztikus társadalmi tanításoktól eltérően, az emberi társadalmasodás természeti bázisaként egy olyan állapotot kell feltételeznünk, amelyet az interszubjektív együttélés eleméntáris formáinak meglelte jellemez. Hegel eközben még egészen nyilvánvalóan azt az arisztotelészi elképzelést követi, hogy az emberi természetében egyféle szubsztátumként már jelen vannak azok a közösségi vonások, amelyek majd a polisban fognak kiteljesedni.²⁶

A későbbiek számára azonban a második lépésnek van döntő jelentősége, melyben Hegelnek azt kell bemutatnia, hogy hogyan lehet átmenni a „természeti erkölcsiség” ilyen állapotából a társadalom szervezeti formájába, amelyet ő már előzetesen erkölcsi totalitásként határozott meg. Ezt az elméleti helyet, amelyet ezzel a természetjogi tanítás bírálatában kijelölt, vagy egy eredeti természeti állapot konstrukciója vagy pedig a gyakorlati ész civilizáló hatásaira vonatkozó feltételek foglalják el; ezeknek arra kell magyarázatot adniuk, hogy az emberi „természet” legyőzésében hogyan jön létre a társadalmi együttélés szabályozott viszonyrendszere. Hegel szerint ebből még nem következik, hogy ilyen külsődleges hipotézisekhez kelljen nyúlni, már csak azért sem, mert ő maga az interszubjektív kötelesek létét az emberi társadalmasodás minden folyamatának kvázi-természetes sajátosságaként előfeltételezte. Nem az általában vett közösségalkotás mechanizmusainak genezise, hanem a társadalmi közösség kezdeti formáinak a társadalmi interakciók átfogó viszonyrendszerévé való átalakulása alkotja ezért azt a folyamatot, amelyet meg kell magyaráznunk. Az ily módon felvetett probléma megválaszolásakor Hegel az arisztotelészi ontológiára támaszkodik; belőle meríti azt az eszmét, hogy a meghatározandó folyamat szükségképpen egy teleológiai folyamat alakjával rendelkezik, amely végső soron egy eredeti szubsztancia lépésről lépésre való kibontakozását jelenti. Ugyanakkor azonban már olyan határozottan kiemeli e teleológiai folyamat negatív, konfliktusos karakterét, hogy a meggondolásai már előrevetítik azt az alapgondolatot, amely a rá következő években majd az elismerésfogalom közvetítésével újabb és újabb tervezetekben fog felbukkanni. Hegel azt az utat, amelyen „az erkölcsi természet elérkezik a maga igazi jogához”,²⁷ az önmagukban ismétlődő negációk folyamatként próbálja megragadni, mely-

²⁵ Hegel: *Über die wissenschaftliche Behandlungsarten*, in uő: *Jenaer Schriften*, i. k. 505. [Magyar fordítása: A természetjog tudományos tárgyalásmódjai, i. k. 284. Az eredetiben lévő kiemelés törölve; a fordítást módosítottam.]

²⁶ Ilting tanulmányán (*Hegels Auseinandersetzung mit der Aristotelischen Politik*) kívül lásd ehhez Guisti nagyon világos dolgozatát: *Hegels Kritik der modernen Welt*, i. k. 49. skk.

²⁷ Hegel: *Jenaer Schriften*, i. k. 505. [Magyar fordítása: i. m. 284.]

nek során a társadalom erkölcsi viszonyait szukcesszív módon meg kell szabadítani a partikularitás még fennálló egyoldalúságaitól. Ez a „differencia egzisztenciája”, ahogy ő mondja, amely lehetővé teszi, hogy az erkölcsiség túllépjen a maga természeti kiinduló stádiumán, és a felbomlasztott egyensúly reintegrációján keresztül végül elvezessen az egyes és a különös egységéhez. Pozitív értelemben ez azt jelenti, hogy az emberi szellem történetét a „morális” potenciál konfliktusokkal teli univerzalizációs folyamatként kell bemutatnunk, amely mint „burkolt és kifejeletlen” már benne rejlik a természetes erkölcsiségben;²⁸ Hegel ugyanebben az összefüggésben beszél az „erkölcsiség létrejövéséről”, mint „a negatív vagy a szubjektív mozzanat” előrehaladó megszűntetéséről.²⁹

Mindenesetre ez az alapvető elképzelés teljesen homályban hagyja, hogy milyen jellegűek is az emberi erkölcsiség e ki nem bontott potenciáljai, amelyek a társadalmi életpraxis struktúráiban mint a létező differencia formái, már benne rejlenek. És ugyanígy megválaszolatlan marad a szövegben az a kérdés, hogy az önmagát ismétlő negációnak ez a folyamata milyen társadalmi alakzattal kell hogy rendelkezze, melyen keresztül a szóban forgó erkölcsi potenciálok univerzális érvényességűvé fejlődhetnek.

E két probléma megoldásakor Hegel számára egy különös nehézség adódik abból a szükségszerűségből, hogy az első társadalmasodási szint normatív tartalmait úgy kell leírnia, hogy ebből mind a közösségalkotás folyamatának erősödése, mind pedig az individuális szabadság gyarapodása következhes. Mert „az erkölcsiség alakulásának” világtörténelmi folyamatát csak akkor tekinthetjük a társadalmasodás és az individualizáció összefonódásának eredményként, ha a társadalomnak egy olyan formáját feltételezhetjük, amelynek organikus összetartó ereje a minden egyes ember különösségének interszubjektív elismerésében áll. E problémák megoldásához mindenesetre – amelyek ebből a nehéz feladatkijelölésből adódnak – Hegel a maga jénai korszakában még nem rendelkezik a megfelelő eszközökkel; kielégítő választ csak azután fog találni, miután a fichtei elismeréskonceptió átinterpretálásával a hobbesi „harc”-fogalomnak is új jelentést tud adni.³⁰

²⁸ I. m. 507. [Magyar fordítása: i. m. 286.]

²⁹ Uo. [Magyar fordítása: i. m. 286.]

³⁰ A fichtei elismeréskonceptiónak a fiatal Hegel tanítására kifejtett hatásáról az utóbbi években két kiváló tanulmány jelent meg, amelyek számomra is fontos ösztönzést jelentettek: Ludwig Siep: *Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften*, in *Hegel-Studien* (1974), 9. kötet, 155. skk. Andreas Wildt: *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1982. Ezt a két tanulmányt megelőzte Manfred Riedel dolgozata: *Hegels Kritik des Naturrechts*, in uő: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main, 1969. 42. skk. A hegeli elismeréskonceptiónak egy másik nyoma Rousseau-ra vezethető vissza. Rousseau a *Discours de l'inégalité*-ben a kölcsönös elismerést („s'apprécier mutuellement”) mint az emberi társadalmasodás egyik centrális dimenzióját vezette be, és azt állította róla, hogy általa a

Fichtére Hegel a jénai korszakának elején (ugyanúgy, ahogy korábban Frankfurtban is) mindig csak kritikailag hivatkozott: ő – mint láttuk – annak a „formális” természetjogi koncepciónak az egyik képviselőjét látta benne, aki nem képes „egy valódi közösség élő kapcsolatainak” elméleti leírására.³¹ Az *erkölcsiség rendszerében* azonban, amely közvetlenül a természetjogról szóló tanulmány elkészülte után, még 1802-ben született, Hegel már pozitív módon hivatkozik Fichte „elismerés”-elméletére, melynek segítségével szerint le lehet írni az erkölcsi viszonyok azon formáinak struktúráit, amelyeket ő – mint az emberi társadalmasodás „kezdetét” – fel akarta tételni. Fichte *A természetjog alapjai* című írásában az elismerést az individuumok közötti olyan „kölsönhatásnak” tekintette, amely minden jogviszony alapjául szolgál. Annak következtében, hogy a szubjektumok egymást kölcsönösen felszólítják a szabad cselekvésre, és a mások kedvéért szimultán módon korlátozzák a cselekvési szférájukat, létrejön egy olyan közös tudatuk, ami aztán a jogviszonyban objektív érvényre jut.³² Hegel ezt a fichtei modellt megfosztja a maga transzcendentálfilozófiai implikációitól és direkt módon alkalmazza az individuumok reciprokl cselekvéseinek különböző alakzataira; a kommunikatív életformába (amelyet eddig Arisztotelész nyomán az emberi erkölcsiség különböző alakjaiként írt le) most belevetíti a kölcsönös elismerés interszubjektív folyamatát. A társadalom erkölcsi viszonyai most már a gyakorlati interszubjektivitás formáját öltik magukra, amelyben a komplementer megegyezést és ezzel együtt az egymással szembehelyezkedő szubjektumok szükségszerű közösségét az elismerés mozgása biztosítja. A kölcsönös elismerés struktúrája Hegel számára nagyjából mindig ugyanaz: egy szubjektum abban a mértékben, amelyben bizonyos képességeit és tulajdonságait tekintve egy más szubjektum által elismertnek tudja magát, és ennyiben kibékült vele, ezzel együtt a maga felfelcserélhetetlen identitását is megismeri, és így a többiekkel egyfajta különösségként lép szembe. Az elismerési viszonyok logikájában azonban Hegel szerint benne van egy olyan belső dinamika, amely lehetővé teszi, hogy túllépjünk Fichte kiinduló modelljén: mivel a szubjektumok a kölcsönös elismerés erkölcsileg létrehozott vi-

bűnözés minden formája egyfajta megsértéssé alakul át. Lásd Jean Jaques Rousseau: *Diskurs über die Ungleichheit*, Paderborn, 1984. 189. skk. (Ezért az útmutatásért köszönettel tartozom Hinrich Fink-Eitelnek.)

³¹ Ezt mondja Hegel a „Differenzschrift”-ben, lásd Hegel: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in uő: *Jenaer Schriften*, i. k. 83.

³² Johann Gottlieb Fichte: „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre”, in Johann Gottlieb Fichte: *Fichtes Werke*, szerk.: Immanuel Hermann Fichte, III. kötet, Berlin, 1971. 1. skk., különösen 17. skk. [Magyar fordítása: Fichte: *A természetjog alapja*, a tudománytan elvei szerint, in uő: *Válogatott filozófiai írások*, Gondolat Kiadó, 1981. 147. skk. Fordította: Endreffy Zoltán.] Fichte „felszólítás”-tanához lásd Ludwig Siep: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg–München, 1974.

szonyainak keretei között mindig valami többlettapasztalatra tesznek szert, mindig a saját énjük egy újabb dimenziója kaphat megerősítést, ezért az erkölciség minden elért szintjét konfliktusos módon megint el kell hagyniuk, hogy eljuthassanak az individualitásuk elismerésének egy még igényesebb formájához. Ennyiben az elismerés mozgása – amely a szubbjektumok közötti viszonyok erkölcsi alapja – a megbékülés és a konfliktus egymásra következő szintjeiből épül fel. Hegel így – ahogy az könnyen látható – az erkölcsi életforma arisztotelészi fogalmát egy olyan morális potenciállal tölti fel, amely nem egyszerűen az emberek természetéből, hanem a közöttük lévő különös vonatkozásokból következik; politikai-filozófiai gondolkodásának koordinátái a természet teleológiai koncepciójától a társadalmiság olyan fogalma felé tolódnak el, amelyben a belső feszültségek konstitutív szerepet játszanak.

A fichtei elismerési modell ilyen konfliktuselméleti dinamizálása az, amely Hegelt nemcsak az emberi erkölciség belső potenciáljának első meghatározására, hanem ezzel együtt a „negatív” fejlődésfolyamat konkretizálására is képessé teszi. Az ehhez elvezető út a mindenki harca mindenki ellen eredeti modelljének átinterpretálása, mellyel Thomas Hobbes Machiavellihez kapcsolódva megnyitotta az újkori társadalomfilozófia történetét.³³ Ha a szubbjektumok az erkölcsi viszonyokat, amelyekben eredetileg találják magukat, azért hagyják el és győzik le, mert úgy találják, hogy a különös identitásuk nem kapott elismerést, akkor az ebből létrejövő harc nem lehet a fizikai létezés pusztá fenntartásáért vívott küzdelem; a szubbjektumok között létrejövő gyakorlati küzdelem sokkal inkább már kezdettől fogva egy erkölcsi történés, mivel az emberi individualitás különböző dimenzióinak interszubbjektív elismerésére vonatkozik. Az emberek közötti szerződés tehát nem képes véget vetni a mindenki harca mindenki ellen kényes egyensúlyának, hanem megfordítva, a harc mint egy morális médium az erkölciség egy fejletlenebb állapotától az erkölcsi viszonyok egy érettebb szintjéhez vezet. A hobbesi modell ilyen átalakításával Hegel a társadalmi harc fogalmának korszakos átértelmezését vezeti be, aminek következtében a szubbjektumok közötti gyakorlati harcot a társadalmi életösszefüggés erkölcsi mozgató momentumaként lehet értelmezni;³⁴ így a társadalmiság újonnan létrehozott koncepciója nemcsak a morális feszültség egyik területét foglalja magában, hanem azt a társadalmi közeget is átfogja, amelyben ezek konfliktusszerűen kihordásra kerülnek.

Mindenesetre az az elméleti alapgondolat, amely a hobbesi és a fichtei motívumok öntörvényű összekötéséből származik, csak Hegel jénai íásaiban vesz fel fokozatosan egy alakzatot. Az erkölciség rendszerében, amely az első ezen írások so-

³³ Hegelnek a hobbesi természeti állapottal folytatott vitájához lásd Siep kitűnő tanulmányát: *Kampf um Anerkennung*, i. k. Hegelnek Hobbesszal folytatott vitájához a jénai írásokban: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, i. k. 1974.

³⁴ Lásd ehhez Ilting: *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*, i. k. 3. fejezet.

rában, az újonnan nyert modell először is úgy lép fel, hogy az érvelés felépítése bizonyos értelemben a *Leviathan* államkonstitúciójának tükörképe: a mindenki harca mindenki ellen helyett Hegel az emberek közötti elismerés elementáris formáiból indul ki, amelyeket együttvéve a „természetes erkölcsiség” címszava alatt foglal össze. És csak a kezdeti elismerési viszonyok megsértése a harc különböző fajtáin keresztül (amelyeket együttvéve a „bűnözés” címszavával próbál megragadni) vezet el a társadalmi integráció azon állapotához, amely formálisan a tiszta erkölcsiség organikus viszonyaként ragadható meg. Ha a nagyon sematikus ábrázolási formát – amellyel Hegel Schellinghez kapcsolódva, metodológiai okok miatt, a maga írását ellátni próbálta³⁵ – utólag leválasztjuk az érvelés tartalmi menetéről, akkor a társadalomelméleti konstrukció egyes lépései világosan láthatóvá válnak.

Hegel a társadalmi viszonyok megteremtésének folyamatát úgy írja le, mint a szubjektumnak a természetes meghatározottságból való kioldódását; az „individualitás” ilyen növekedése a kölcsönös elismerés két szintjén keresztül játszódik le, amelyek egymás közötti különbsége azon mérhető, hogy a személyes identitás mely dimenzióját képesek gyakorlatilag igazolni. A „szülők és a gyermekek” viszonyában, ami „az emberek általános kölcsönhatásának és művelődésének viszonya”, a szubjektumok egymást kölcsönösen mint szeretőket, mint érzelmi szükségletekkel rendelkező lényeket ismerik el. Az individuális személyiségek részesedése – amely itt másokon keresztül elismerésre talál – az a „gyakorlati érzés”, hogy az egyes rá van utalva az életfontosságú szeretetteljes viszonyra és a javakra. A „nevelés” munkája (amely Hegel számára a család belső meghatározását kiteszi) természetesen a gyermek „belső negativitására” és önállóságának kialakulására irányul, úgyhogy az eredmény nem lehet más, mint „az érzelem egyesítő erejének” „megszüntetése”.³⁶ Az elismerésnek ezt a legyőzött formáját Hegel aztán mint egy második szintet – még mindig a „természetes erkölcsiség” címszava alatt – kiegészíti a tulajdonosok szerződészerűen szabályozott csereviszonyaival. Az új társadalmi viszonyokhoz elvezető út a jogi általánosítás folyamatként jelenik meg: a gyakorlati vonatkozások, amelyeket a szubjektumok már az első szinten is a világgal szemben kialakítottak, most kiszakadnak a pusztán partikuláris érvényességi feltételeikből, és általános, szerződéssel garantált jogigényekké alakulnak át. A szubjektumok ettől kezdve kölcsönösen mint legitim tulajdonosi igények hor-

³⁵ Hegel *Az erkölcsiség rendszerében* az ábrázolás formájaként a szemlélet és a fogalom kölcsönös egymás alá rendelésének módszerét választja; ebből az eljárásból adódik az írásának három fő része: a „természetes erkölcsiség”-ről szóló fejezet, mint a szemléletnek a fogalom alá rendelése, a „bűnözés”-ről szóló fejezet, mint a fogalomnak a szemlélet alá rendelése, és végül az „abszolút erkölcsiség”-ről szóló fejezet, mint a szemlélet és a fogalom „indifferenciája”. Ennek az írásnak a társadalomfilozófiai tartalmához viszonyítva azonban – ha jól látom – ez a metodológiai eljárás messzemenően külsődleges marad.

³⁶ Hegel: *System der Sittlichkeit*, i. k. 18.

dozóit ismerik el egymást, és így tulajdonosokként konstituálódnak meg; a cselekedésben olyan „személyekként” állnak szemben egymással, amelyek rendelkeznek azzal a „formális” joggal, hogy minden felkínált tranzakcióra igennel vagy nemmel válaszoljanak. Ennyiben az, ami itt az egyes individuumból egy jogi cím formájában elismerésre találhat, a negatív módon meghatározott szabadság, „önmagá ellentéte, egy adott meghatározottságra tekintettel”.³⁷

Már azok a megfogalmazások, amelyeket Hegel az elismerés e második szintjének ecsetelésére választ, világossá teszik, hogy miért tekinti még ezt is az erkölcsiség „természetes” formájának. A jogi viszonyok megteremtésével ugyanis egy olyan társadalmi állapotot hozunk létre, amelynek alapját „az egyediségnek még az a princípiuma” alkotja, amelyből az abszolút erkölcsiség viszonyai már semmit sem tartalmaznak; mivel a szubjektumok egy társadalmi szervezetbe – amelyet a jogi elismerési formák jellemeznek – nem másképpen, mint a negatív szabadságon keresztül, tehát pusztán a társadalmi kínálat negációjára vonatkozó képességükön keresztül kapcsolódnak be konstitutív módon. Az elismerés társadalmasító mozgása most már ugyan áttörte azokat a partikularisztikus korlátokat, amelyek a családot a maga érzelmi kötöttségével az első szinten principiálisan jellemezték. Ugyanakkor a társadalmi általánosodás előrehaladásának az az ára, hogy kiüresedik és formalizálódik az, ami az egyes szubjektumban interszubjektív megerősítésre találhat; az egyes a társadalom egészében – ahogy Hegel mondja – még nincs „totalitásként”, és ezzel „a differenciából rekonstruálható egészként” tételvezve.³⁸

Az *erkölcsiség rendszerének* különösségét az adja, hogy Hegel az elismerés két „természetes” formájával különbözőfajta harcokat állít szembe, melyeket egy külön fejezetben foglal össze. Míg a következő évek társadalomfilozófiai tervei úgy épülnek fel, hogy az elismerésért vívott harc az erkölcsiség egyik szintjéről a következőre vezet át, addig itt a különböző harcok egyetlen stádiuma lép az elemetáris és az abszolút erkölcsiség szintje közé. Az elméleti okok, amelyek Hegelt erre az öntörvényű konstrukcióra indították, sem társadalomtörténeti, sem fejlődéslogikai szempontból nem különösebben meggyőzőek, és nem könnyű átlátni őket; egyrészt legalábbis olyan módszertani kényszerekből adódnak, amelyek a schellingi ismeretelmélet sematikus átvételével függnek össze, másrészt viszont a Hobbesszal való közvetlen szembeszegülés volt az, amely a konfliktusmentes erkölcsiség „természeti” állapotának egységesített ábrázolására csábíthatott. Mindenesetre Hegel itt még a harc modelljét nem alkalmazza abból a célból, hogy elméleti magyarázatot adjon az elismerés mozgásának addig megkülönböztetett szintjei közötti átmenetekre; sokkal inkább a különböző harcok egyetlen alakját helyezi el utánuk, melynek hatása állítólag mindig abban áll, hogy a kölcsönös elismerés már kialakított folyamatát újra és újra konfliktusszerűen megszakítja.

³⁷ I. m. 33.

³⁸ Uo.

Hegelt elsősorban a társadalmi együttélés ezen zavaraiából létrejövő harc lefolyása érdekli; az elemzése a destruktív aktusok (mint a „bűnözés” megnyilvánulásának) értelmezésében gyökerezik.

Hegelnél a destrukció különböző aktusait – amelyeket egy közbeeső fejezetben megpróbál egymásról leválasztani – a bűnözés különböző alakzatai képviselik.³⁹ Ezek az erkölcsiség korábbi szintjeire azáltal utalnak vissza, hogy az absztrakt szabadság negatív gyakorlásának mindenkori formáiként lépnek fel, amelyek a már a jogivá tett elismerési viszonyok közepette hozzátartoznak a szubjektumokhoz. A jogi formák és a bűnöző aktusok viszonyára vonatkozó függőségi kapcsolat elméletileg érthető, még akkor is, ha figyelembe vesszük a „bűnözésnek” azt a koncepcióját, amelyet Hegel már a fiatalkori teológiai írásaiban fejtett ki; ott ugyanis a bűnözés aktusát olyan cselekedetként határozta meg, amely annyiban kötődik a jogi viszonyok társadalmi előfeltevéseihez, amennyiben az az egyes ember puszta jogi szabadságának meghatározásából adódik. A bűnös cselekedetekben a szubjektumok destruktív módon használják azokat a tényeket, amelyek alapján a szabadságjogok hordozóiként csak negatív módon kapcsolódhatnak be a társadalmi együttélésbe.⁴⁰ Hegel mindenesetre most az elméleti meghatározás másik oldalát, amelyet a korai írásaiban a bűnözés jellemzésére kifejlesztett, már nem vette be az új szöveg vonatkoztatási keretébe; most kihagyja azt a motivációelméleti megfontolást, hogy a bűnöző cselekedete az egyoldalúságok absztrakciójára adott olyan reakció, melynek alapjai már a jogi viszonyokban is megtalálhatók. Mivel hiányzik ez az affirmatív rész, ezért *Az erkölcsiség rendszere* azt a kérdést is megválaszolatlanul hagyja, hogy milyen motivációk adják a lökést bűnöző cselekedetekhez. Az érvelésnek csak kevés helyén lehet utalást találni arra, ami az eredetileg már kijelölt kérdésre valamiféle választ nyújthatna: így pl. a „természetes elsvatagosodás” kapcsán azt olvashatjuk, hogy a „műveltek elvonatkoztatása” ellen irányul; egy másik helyen pedig a bűnözés általában a „szembeállítással való szembenállásként” jelenik meg.⁴¹ Ha az ilyen és ehhez hasonló megfogalmazásokat összevonnak, és kapcsolatba hozzuk a régi koncepcióval, akkor annak a sejtésnek a közelébe jutunk, hogy Hegel a bűnözést a nem kielégítő elismerésre vezeti vissza: a bűnözés belső motívuma így onnan eredeztethető, hogy az adott szubjektum a kölcsönös elismerés már meglévő szintjén nem részesül kielégítő elismerésben.

Ez a messzire ható elmélet abban kap kiegészítő alátámasztást, hogy a segítségével minden kényszer nélkül feltárható az a logika, amit Hegel a bűnözés különböző módjaira vonatkozó ábrázolás alapjává tesz; a sorrend, amelyben a destruktív viselkedés egyes típusait felsorakoztatja, akkor kap bizonyos értelmet, ha ennek vonatkoztatási pontját a bűnözésnek az elismerés nem kielégítő formáira

³⁹ Lásd Solange Mercier-Josa: *Combat pour la reconnaissance et criminalité*, in Dieter Henrich – Rolf-Peter Horstmann (szerk.): *Hegels Philosophie des Rechts*, Stuttgart, 1982. 75. skk.

⁴⁰ Lásd ehhez Wildt elemzéseit: *Autonomie und Anerkennung*, i. k. 100. skk.

⁴¹ Hegel: *System der Sittlichkeit*, i. k. 39.

való visszavezetésében látjuk. Hegel egy még teljesen érintetlen cselekvés bemutatásával indít: a „természetes elsivatagosodás” vagy a „megsemmisülés” – ahogy ő nevezi – az individuumok cél nélküli reakciója egy már művelt erkölcsiség „absztrakciójának” tapasztalatára. Mindenesetre azt nem lehet egyértelműen eldönteni, hogy ezt már úgy kell-e értenünk, hogy a megvetés elementáris formái nyújtják a destruktív cselekedetek kiváltó okát; ráadásul a vak pusztítás ilyen aktusai Hegel értelmében még egyáltalán nem tekinthetők bűnözésnek, mégpedig azért nem, mert hiányzik belőlük a jogilag elismert szabadság társadalmi előfeltevése.

A bűnözés a jelentés szűkebb értelmében először is a negatív cselekvés jellegét határozza meg, amelyet Hegel a második szinten vezet be; egy másik személy kiablásával egy szubjektum szándékosan megsérti az elismerés általános formáját, amely a jogi viszonyok megteremtésével együtt alakult ki. Az ilyen típusú destruktív cselekedetek motívumairól Hegel ugyan semmit sem mond, de érvelésének kontextusa azt sugallja, hogy ezt a jogi-absztrakt elismerés tapasztalatában kell keresnünk. Emellett szól nemcsak a megfogalmazások aktivisztikus karaktere, amelyben a „jog megsértéséről” és a rablás céljáról van szó,⁴² hanem a rablóbűnözés aktusával együtt létrejövő konfliktusszituáció előrehaladó ecsetelése is. A rablás bűncselekményével együtt először csak a szubjektum tulajdonra vonatkozó joga sérül meg, de ezáltal egy olyan támadás célpontja is lesz, hogy – mint ahogy Hegel mondja – mint „személy” a maga egészében megsérül. Mivel eddig a természetes erkölcsiség szintjén mozogtunk, amelyen a jog absztrakciója „a maga realitását és tartását még nem valami általánosságban” birtokolja,⁴³ tehát hiányzik belőle az állami autoritás érvényesülésének ereje, ezért minden szubjektumnak magának kell gondoskodnia jogainak megőrzéséről, és ezért a lopás a szubjektum identitásának egészét fenyegeti.⁴⁴

A személyének ilyen megsértésére az érintett szubjektum csak azáltal reagálhat megfelelő módon, hogy a támadóval szemben egy aktív védekező pozíciót vesz fel. A bűnözés ilyen visszahatása az elkövetőre a megsértett védekezésén keresztül az egész történet első cselekvési szekvenciája lesz, amelyet Hegel kifejezetten a „harc” fogalmával ragad meg. Létrejön a „személy személy elleni harca”, tehát két jogképes szubjektum harca, melynek tárgyát a mindenkor különböző igények elismerése teszi ki: az egyik oldalon áll a konfliktust kiváltó igény, amely a saját szubjektivitás korlátlan kibontakozására irányul, a másikon pedig az a reaktív igény áll, amely a tulajdonjogok társadalmi elfogadtatását tartja szem előtt. A két igény kollíziója által kiváltott harc kimenetele Hegel számára strukturálisan már mindig is eleve eldöntött, mégpedig azáltal, hogy a két meghasonlott fél közül csak az egyik tudja a fenyegetést korlátlanul önmagára mint személyiségre vonat-

⁴² I. m. 44.

⁴³ I. m. 42.

⁴⁴ Itt csatlakozom Wildt (*Autonomie und Anerkennung*, i. k. 324.) és Siep (*Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, i. k. 39.) értelmezéséhez.

koztatni, mert egyedül a megsértett szubjektivitás harcol a maga egész személyének integritásáért, miközben a bűnöző a tetteivel csak egy partikuláris érdek keresztülvitelére törekszik. Csak ezért tudja az első, megtámadott szubjektum – ahogy Hegel nagyvonalúan következtet – a harc során „megtartani a maga fölényét”, mert a „személyes sértést az egész személyiségének ügyévé teszi”.⁴⁵

Aztán a társadalmi konfliktus után (amely egy rablásból indul ki és a bűnöző „ártalmatlanná tételével” végződik), Hegelnél a negáció harmadik szintjén következik a tisztességért vívott harc. Ez a konfliktus eset már a kiinduló feltételek tekintetében is az interszubjektív meghasonlás legigényesebb formájának tekinthető: ebben az esetben ugyanis a megsértés nem egy individuális jogigényre vonatkozik, hanem a személy integritásának egészére. Természetesen Hegel a konfliktust kiváltó büntett különös motívumait itt is meghatározatlanul hagyja; nyitva marad, hogy egy személy milyen indokok alapján zúzza szét a már létező elismerési viszonyok kereteit, amennyiben egy másik szubjektumot a maga integritásában megsért vagy megaláz. Mindenesetre a konfliktusban érintett személyek előfeltevésszerűen rendelkeznek egy totalításra való vonatkozással, abban az értelemben, hogy mindig a maguk individuális egzisztenciájának „egésze” az, amely mellett síkraszállnak; s ezt úgy is érthetjük, hogy már a bűnöző sértési aktusa arra a szándékra épül, hogy a maga integritását nyilvánosan is a saját személyéhez kösse, és ezáltal ennek elismerését kikövetelje. Ebben az esetben a bűnöző sértő tette arra az előzetes tapasztalatra vezetne vissza, hogy mint individualizált személyiség nem élvez teljes körű elismerést.

A létrejövő konfliktusban egymással szemben álló felek mindenesetre mindig azt a célt tartják szem előtt, hogy a saját személyük „integritását” bizonyítsák; ezt a kölcsönösen követett szándékot Hegel – a maga korának nyelvhasználatához kapcsolódva – a „tisztességre” vonatkozó szükségletre vezeti vissza. Ezen (ahogy a szövegben olvashatjuk) egyfajta önmagunkkal szembeni beállítottságot kell értenünk, „amelyen keresztül [...] az egyes egészzé és személyiséggé” válik.⁴⁶ A „tisztesség” olyan beállítottság, amelyet önmagammal szemben akkor alakítok ki, ha az összes tulajdonságommal és sajátosságommal pozitív módon azonosulok. A „tisztességért” vívott harc nyilvánvalóan arra irányul, hogy egy ilyen affirmatív önmagunkhoz való viszony létrejöjjön, vagyis, hogy más szubjektumok megerősítő elismerésben részesítenek; egy individuum csak annyiban képes az önmagával való tökéletes azonosulásra, amennyiben a maga különöségeiben és tulajdonságaiban a maga társadalmi interakciós partnerein keresztül helyeslést és támogatást kap. A „tisztesség” így egy olyan affirmatív önmagunkhoz fűződő viszonyt jelent, amely strukturálisan a mindenkor individuális különösségek interszubjektív elismeréséhez kötődik. Ezért a szubjektumok a harcban azt a célt követik, hogy a más-más okok miatt megsértett tisztességüket azáltal állítsák újra helyre,

⁴⁵ Hegel: *System der Sittlichkeit*, i. k. 46.

⁴⁶ I. m. 47.

hogy a velük szemben álló felet a saját személyiségük elismerésreméltóságáról megpróbálják meggyőzni; de erre Hegel feltételezése szerint csak azáltal válnak képessé, hogy kölcsönösen demonstrálják egymásnak, hogy még az életüket is készek kockára tenni. Csak azáltal, hogy kész vagyok meghalni, teszem nyilvánosan is felismerhetővé, hogy a mindenkori individuális céljaim és sajátosságaim számomra fontosabbak, mint a fizikai túlélésem. Így Hegel a sértésből létrejövő társadalmi konfliktust átalakítja egy életre-halálra szóló harccá, amely már mindig is azért mozog a jogilag számon kérhető igények szféráján túl, „mert [egy személy] egésze forog kockán”.⁴⁷

Bármilyen homályosak is ezek a fejtegetések a maguk egészében, de mégis belőlük kiindulva lehet először pontosabban áttekinteni azokat az elméleti célkitűzéseket, amelyeket Hegel a „bűnözésről” szóló beékelte fejezetével kifejezni szeretne. Az a tény, hogy az érintett szubjektumok identitási igénye a társadalmi konfliktusok három szintjén végighaladva, lépésről lépésre kitágul, kizárja, hogy az ábrázolt bomlasztási aktusok pusztán negatív helyi értéket kapjanak. Ezzel szemben inkább úgy tűnik, hogy a különböző konfliktusok együttvéve egy olyan folyamatot tesznek ki, amely a természetes erkölcsiségtől az abszolút erkölcsiségbe való átmenetet éppen azáltal készíti elő, hogy az individuumokat ellátja az ehhez szükséges tulajdonságokkal és belátásokkal. Hegel nem csak azt akarja előadni, hogy az elementáris elismerés társadalmi struktúrái a szabadság negatív külsővé tételének aktusain keresztül felbomlanak; ezen túlmenően azt is szeretné megmutatni, hogy a destrukció ilyen aktusain keresztül erkölcsileg érettebb elismerési viszonyok jöhetnek létre, amelyek előfeltevései alapján egyáltalán kifejlődhet a „szabad polgárok közössége”.⁴⁸ Az interszubbjektív cselekvés két aspektusát eközben olyan analitikus dimenziókként lehetne megkülönböztetni, amelyekben Hegel a társadalmi konfliktusokhoz egyfajta gyakorlati-morális tanulási potenciált rendel hozzá. Egyrészt a szubjektumok tudása minden új kihíváson keresztül – amelyekbe különböző büntetteken keresztül egyre inkább belekényszerítve érzik magukat – gyarapodik, a saját, felcserélhetetlen identitásuk vonatkozásában is; ez az a fejlődési dimenzió, amelyet Hegel a „személytől” az „egész személyhez” való átmenetben nyelviileg is felismerhetővé próbált enni. „Személy” alatt eközben – ugyanúgy mint a „természetes erkölcsiségről” szóló fejezetben – egy olyan individuumot értett, amely a maga identitását elsődlegesen a maga jogképességének interszubbjektív elismeréséből meríti, az „egész személy” ezzel szemben egy olyan individuum, amely a maga identitását mindenekelőtt a maga „különösségeinek” interszubbjektív elismeréséből meríti. Másrészt azonban a szubjektumokban a na-

⁴⁷ Uo.

⁴⁸ Ezzel természetesen ellentmondok a bűnöző-fejezet azon értelmezésének, amelyet Manfred Riedel fejtett ki: Hegels Kritik des Naturrechts, in uő: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main, 1969. 56.; ő nem hiszi, hogy a Hegel által bemutatott konfliktusjelenségek valamilyen módon átmenetet mutatnának az „abszolút erkölcsiség” szintjéhez.

gyobb autonómiához való eljutással együtt, a kölcsönös függőségükre vonatkozó tudásuknak is gyarapodnia kell; ez az a fejlődési dimenzió, amelyet Hegel azáltal próbál felismerhetővé tenni, hogy végül a tisztességre vonatkozó harcot észrevétlenül az egyes szubjektumok közötti konfliktusból a társadalmi közösségek közötti összecsapássá alakítja át. Az individuumok végül – miután magukra vették a különböző bűntettek miatti kihívást – már önmagukra vonatkozó cselekvőként, egy „egész tagjaiként” állnak szemben egymással.⁴⁹

Ha ezt a két fejlődési dimenziót összekötjük és egyetlen egységnek tekintjük, akkor előtérbe lép az a művelődési folyamat, amellyel Hegel megpróbálja megmagyarázni a természetes erkölcsiségtől az abszolút erkölcsiséghez való átmenetet. Az ő konstrukciója arra a meggyőződésre épül, hogy csak a jogi elismerési formák szétzúzásán keresztül tudatosodik az interszubjektív vonatkozások mozzanata, amely egy erkölcsi közösség számára fundamentumként szolgálhat; mert a bűnöző azáltal, hogy a személyeket először a jogaikban, majd a tisztességükben megsérti, minden egyes különös identitásának a közösségtől való függését egy általános tudás tárgyává teszi. Ennyiben ugyanazok a társadalmi konfliktusok, amelyeken a természetes erkölcsiség széttörik, a szubjektumokban először létrehozza azt a készséget, hogy magukat kölcsönösen mint egymásra utaltakat, és mégis teljességgel individualizált személyeket ismerjék el.

A kifejtés során Hegel a társadalmi interakciók harmadik fokát, amely a társadalom tagjai közötti minőségi elismerés viszonyait jelölné, már csak egy implicit feltevés formájában tárgyalja. Az „abszolút erkölcsiség” általa adott bemutatásában (amely a bűnözés fejezetéhez kapcsolódik) jelenik meg egy jövőbeli közösség interszubjektív fundamentumaként, és ennyiben a szubjektumok olyan viszonya, melynek megragadására Hegel a „kölcsönös szemlélet” kategóriáját vezeti be: az individuum „mindenkire mint önmagára tekint”.⁵⁰ Ezzel a megfogalmazással Hegel – ahogy azt a „szemlélet” Schellingtől kölcsönzött fogalma már eleve sugallja – a kölcsönös viszonyoknak a kognitív elismerésnél magasabb rendű formáját próbálta jellemezni. Az affektivitásba belenyúló elismerés eme formájának, amelynek megjelölésére talán a „szolidaritás” fogalma a legalkalmasabb,⁵¹ kell

⁴⁹ Hegel: *System der Sittlichkeit*, i. k. 50.

⁵⁰ I. m. 54.

⁵¹ Azt az ötletet, hogy a fiatal Hegel erkölcsiségelméletének bizonyos aspektusait a szolidaritásfogalommal próbáljuk megragadni, Andreas Wildt ösztönzéseinek köszönhetem. (Lásd Hegels Kritik des Jacobinismus, in Oskar Negt [szerk.]: *Aktualität und Folge der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main, 1970. 277. skk.) De tőle eltérően, én ezt a fogalmat közvetlenül vonatkoztatom a társadalmi viszonyok ama formájára, amelyet Hegel az erkölcsiség elismerélméleti koncepciójával próbált kitüntetni. A „kölcsönös elismerés” fogalmának egy hasonlóan erős interpretációját javasolta Gillian Rose is; számára ez a társadalmi viszonyoknak egy olyan formáját jelöli, „which does not dominate or suppress but recognizes the difference and sameness of the other”. Lásd Gillian Rose: *Hegel contra Sociology*, London, 1981. 69.

nyújtania azt a kommunikatív bázist, amelyen a jogi viszonyokon keresztül izolált individuumok még egyszer egy átfogó közösség keretei között találkozhatnak egymással. Azt a termékeny gondolatmenetet, amelyet ezzel körülírtunk, Hegel nem követi tovább *Az erkölcsiség rendszere* hátralévő részében; és általában is azt mondhatjuk, hogy ezen a ponton megszakad az érvelés speciálisan elismeréseméleti fonala, és a szöveg innen kezdve az organizatorikus elemek ábrázolására szorítkozik, melynek feladata az „abszolút erkölcsiség” politikai viszonyainak jellemzése. Ezért azok a nehézségek és problémák, amelyeket Hegel rekonstruktív elemzése már a korábbi szinteken tárgyilag megválaszolatlanul hagyott, a szövegben mindvégig nyitva maradnak.

Azok közé a tisztázatlanságok közé, amelyek a *Az erkölcsiség rendszerét* a maga egészében jellemzik, tartozik első megközelítésben az a kérdés is, hogy az emberi erkölcsiség története milyen mértékben rekonstruálható az elismerési viszonyok kibontakozásának logikai vezérfonala mentén. Ez ellen szól nyilvánvaló módon, hogy a szöveg arisztotelianus vonatkoztatási rendszere fogalmilag még nem eléggé differenciált ahhoz, hogy az interszubjektív elismerés különböző formáit kellő világossággal el tudjuk különíteni egymástól. Az érvelés ugyan sok helyen azt sugallja, hogy az elismerés három formáját kellene megkülönböztetnünk, amelyek a gyakorlati megerősítésnek mind a „hogyanját”, mind a „mijét” tekintve különböznek egymástól: az emberi individuum a család affektív elismerési viszonyában, mint konkrét szükségletlény, a jog kognitív-formális elismerési viszonyában mint elvont jogi személy, az állam emocionálisan felvilágosult elismerési viszonyában mint konkrét általános (vagyis mint a maga egyediségében társadalmasított szubjektum) kerül elismerésre. Ha ezenkívül még bevezetjük a mindenkori elismerési viszonyok intézménye és módusza közötti különbséget, akkor a Hegel által felvázolt fokozatelméletet a következő sémában adhatjuk vissza:

Elismerési objektum / Elismerési mód	Individuum (konkrét szükségletek)	Személy (formális autonómia)	Szubjektum (individuális különösség)
Szemlélet (affektív)	Család (szerelem)		
Fogalom (kognitív)		Polgári társadalom (jog)	
Intellektuális szemlélet (racionális affektivitás)			Állam (szolidaritás)

A társadalmi elismerés ilyen fokozatelmélete számára (melyben a különböző elismerési módusokat oly módon rendeljük hozzá a különböző személykoncepciókhoz, hogy ebből az elismerési médiumok egyre igényesebb sorozata jöjjön létre) *Az erkölcsiség rendszerében* túl egyértelműen hiányoznak a megfelelő fogalmi differenciálások ahhoz, hogysem kétértelműségtől mentesen biztosnak lehet-

ne tekinteni őket. Ha Schelling megismerési modelljének hegeli alkalmazásából adódik is a három mód kellően világos megkülönböztetése, úgy a szövegből mégis hiányoznak azok a szubjektivitáselméleti komplementerfogalmak, amelyekkel egy ilyen differenciálódás az elismerés személyes tárgyát tekintve is kidolgozható lenne.

A második nehézség, amelyet *Az erkölcsiség rendszere* figyelmen kívül hagy, az, hogy a „bűnözésnek” milyen helyi értéke van az erkölcsiség történetén belül. Sok minden szól amellett, hogy Hegel a bűnözés aktusainak azért adott konstruktív szerepet az erkölcsi-művelődési folyamatban, mert ezek olyan társadalmi konfliktusokat váltanak ki, amelyeken keresztül a szubjektumok egyáltalán felfigyelnek az alapul szolgáló elismerési viszonyokra. Ha ez valóban így lenne, akkor a „harcnak” az elismerés mozgásában nemcsak negatív-tranzitorikus, hanem pozitív, vagyis tudatalkotó funkciója is lenne: ez jelentené azon a diagonális tengelyen, amely a sémában a növekvő „univerzalizálás” felé mutat, a társadalmi elismerési viszonyok egyik szintjéről a következő szintjére való átmenet lehetőségfeltételét. Ez ellen szól azonban, hogy Hegel a különböző bűncselekményeket elméletileg annyira motiválatlanul hagyja, hogy egy ilyen helyet az érvelésben csak nagyon nehezen lehetne kijelölni. Ha a társadalmi konfliktusok Hegel elméleti konstrukcióján belül valóban átvehették volna azt az erős szerepet, hogy a speciális elismerési szabályok reciprocitására vonatkozó tudást létrehozzák, akkor a belső struktúrájukat elméletileg és kategoriálisan pontosabban kellett volna meghatározni. Így az a társadalomfilozófiai modell, amelyet Hegel Jénában az emberi erkölcsiség történetének magyarázatára kidolgozott, *Az erkölcsiség rendszerében* csak körvonalaiiban jelenik meg; Hegel egyelőre még nem rendelkezik azokkal a döntő elméleti eszközökkel, amelyekre a Fichte és Hobbes közötti közvetítés határozott alakjának kidolgozására szüksége lenne.

A további pontosítás lehetősége Hegel számára abban a pillanatban jelenik meg, melyben a politikafilozófiájának arisztoteliánus orientációs keretét egy új vonatkoztatási rendszerrel kezdi el felváltani. Eddig az „erkölcsiségre” vonatkozó koncepció alapfogalmait egy olyan filozófiai képzetvilágból merítette, amelynek számára az ontológiai vonatkozás egy valamiképpen elgondolt természeti rendje középponti jelentőségű volt. Ezért van az, hogy az emberek közötti erkölcsi viszonyokat nem tudta másképp leírni, csak egy ilyen alapul szolgáló természet fokozati megjelenéseiként, de így ennek kognitív-morális minőségei szükségképpen és sajátos módon határozatlanok maradtak. Az 1803/1804-ben megfogalmazott „Philosophie des Geistes”, amelyet korábban „Reálfilozófia I”-nek neveztek, a spekulatív filozófiai rendszer tervezetéből származik;⁵² ebben a „természet” fogalma már elvesztette a maga átfogó ontológiai jelentését. A természet most már nem a

⁵² Lásd a szöveghezelyezethez általában Klaus Düsing és Heinz Kimmerle informatív kommentárját, in Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *System der spekulativen Philosophie*, Hamburg, 1986. Einleitung VII. skk.

valóság szerkezetének egészét jelöli, hanem a realitásnak csak azt a szféráját, amely a szellemmel, mint egy másik van szembeállítva, vagyis az ember előtti, fizikai természetet. A természetfogalom ilyen bekorlátozásával együtt egyre inkább a „szellem” vagy a „tudat” kategóriája veszi át annak a strukturális princípiumnak a szerepét, amely az ember társadalmi életvilágát elválasztja a természetes valóságtól; az erkölciség szférája így először nyílik meg a szellem reflexiós folyamatából származó kategoriális meghatározások és megkülönböztetések számára.⁵³ Az arisztotelészi természettudomány helyébe – amely még teljesen átszötte az erkölciség rendszerét – fokozatosan egy tudatfilozófiai elmélet lépett.

Ebben a koncepcionális átalakulási folyamatban, amely már a végleges rendszer irányába mutat, az 1803/1804-es töredékek természetesen csak egy átmeneti fázist képviselnek; Hegel itt még ragaszkodik a maga eredeti koncepciójában szereplő formális felosztáshoz abban az értelemben, hogy az állam erkölcsi viszonya továbbra is a rekonstruktív analízis centrális vonatkoztatási pontját alkotja, és így a tudat kategóriája csak az erkölciség formáinak explicálására szolgál.⁵⁴ De a tudatfilozófia irányába tett kategoriális fordulat már elég ahhoz, hogy az „elismerésért vívott harc” egy teljesen megváltozott alakot kapjon. Hegel az állami közösség kialakulását most már nem tekintheti a „természetes erkölciség” elementáris strukturái konfliktusszerű kibontakozásának, hanem közvetlenül a szellem művelődési folyamatként kell bemutatnia. Ez a folyamat a nyelv, a szerszám és a családi birtok közvetítő médiumainak sorozatában bontakozik ki, amelyek felhasználásán keresztül a tudat lépésről lépésre „az egyediség és az általánosság közvetlen egységeként”⁵⁵ ragadja meg önmagát, és ennek következtében magát egyre inkább „totalitásként” értelmezi. Az „elismerés” az új kontextusban egy olyan kognitív lépésként értelmezhető, amelyet az „ideálisan” a totalitáshoz hozzáigazított tudat abban a pillanatban hajt végre, amikor a tudat „önmagát mint önmagát egy másik ilyen totalitásban ismeri meg”.⁵⁶ Az önmagát-a-másikban-megismerés tapasztalatának azért kell elvezetnie egy konfliktushoz vagy harchoz, mert az individuumok csak a szubjektív igények kölcsönös megsértésével tehetnek szert egy arra vonatkozó tudásra, hogy a mindenkor más bennük „totalitásként” tudja felfedezni önmagát: „De az, hogy az én totalitásom, mint egy egyes ember totalitása, a másik tudatban éppen ez a magáért való totalitás, hogy része van-e az elismerésben vagy a tiszteletben, ezt nem tudhatom meg másként, csak úgy, hogy a másik cselekvésének a saját totalitásommal szemben, és a másiknak velem szemben éppúgy totalitásként kell megjelennie, ahogy én is ilyenként jele-

⁵³ Lásd ehhez Rolf-Peter Horstmann kitűnő átfogó cikkét, *Philosophische Rundschau*, Jg. 19 (1972), 87. skk.

⁵⁴ I. m. 114. skk. Lásd ehhez Siep: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, i. k. 182. skk.

⁵⁵ Hegel: *System der Sittlichkeit*, i. k. 189.

⁵⁶ I. m. 217.

nek meg számára.”⁵⁷ Hegel, ahogy az ezekből a megjegyzésekből világosan kietszik, az elismerésért vívott harc levezetését a jénai korból származó régebbi szövegekhez képest, elméletileg némileg világosabbá tette. A tudatfilozófiához való odafordulás most lehetővé teszi számára, hogy a konfliktus megnyitásának motívumait egyértelműen az emberi szellem belsejébe helyezze, amelynek a maga teljes megvalósításához csak egy konfliktuson keresztül megszerezhető és a mások elismerésére vonatkozó tudást kell feltételeznie: az individuum az arra vonatkozó biztonság érzését, hogy az interakciós partnere elismeri, csak a gyakorlati reakciók tapasztalatán keresztül szerezheti meg, amivel az egy célzott, sőt provokatív kihívásra válaszol.⁵⁸ Másrészt az a társadalmi funkció, amelyet az ezáltal kiváltott harcnak az erkölcsi művelődési folyamat egészében be kell töltenie, látszólag az új elméleti kontextusban sem változik meg alapvetően. Az *erkölcsiség rendszerében* a konfliktus a szociális társadalmasodás egyfajta mechanizmusát képviseli, amely oly módon kényszeríti a szubjektumokat, hogy a mindenkori másokban ismerjék fel önmagukat, hogy végül az individuálistotalitás-tudatuk, az összes többiével egy „általános” tudattá olvad össze. Ez az „abszolúttá” vált tudat nyújtja végül Hegel számára (hasonlóan a régebbi szöveghez) a jövőbeli ideális közösség intellektuális bázisát: létrejőve a kölcsönös elismerésből, mint a társadalmi általánosodás médiumából, ez alkotja a „nép szellemét”, és ennyiben az erkölcs „élő szubsztanciáját”.⁵⁹

De ezek a viszonylagos egybeesések az eredményben mindenesetre nem terelhetik el a figyelmet arról a súlyos különbségről, ami a két szövegfragmentum mélyén meghúzódik. Bár az elismerésért vívott harcot mindkét frás egy olyan folyamatnak tekinti, amely a társadalmasodás erősödéséhez vezet (az individuális tudatformák decentralizálásának értelmében), de csak a korábbi szöveg (vagyis Az *erkölcsiség rendszere*) köti ugyanehhez a harchoz az individualizálódás médiumát, vagyis az én-képességek fokozását. A meglepő kontraszt szisztematikusan érthetővé válik, ha közelebbről is szemügyre vesszük azokat a konceptuális divergenciákat, amelyek a két frás különböző kiindulópontjából szükségképpen adódnak. Az *erkölcsiség rendszere* – ahogy azt láttuk – az emberi interakciós viszonyok irányított változását tartalmazza; a rekonstruktív elemzések tárgyát a kezdetektől fogva – éppen a szöveg arisztotelianus vonatkoztatási rendszere miatt – olyan normatív tartalommal rendelkező kommunikációs viszonyok alkotják, amelyekből az individuumoknak először ki kell emelkedniük ahhoz, hogy individualizált szubjektumokként érthessék meg önmagukat; mind az egyes szubjektumok emancipációját, mind az egymás közötti növekvő társadalmasodásukat az elismerésért

⁵⁷ I. m. 218., 2. lábjegyzet.

⁵⁸ E tudatfilozófiai tézis részletes interpretációját nyújtja: Wildt: *Autonomie und Anerkennung*, i. k. 336. sk.

⁵⁹ Hegel: *System der spekulativen Philosophie*, 223.

vívott harc váltja ki és lendíti előre, amely az individuumokban nemcsak szubjektív igényeket hív életre, hanem ezzel együtt és ugyanebben a mértékben az interszubjektív összetartozásuk racionális érzését is fölkelte. Ettől a komplex feladatkijelöléstől, amelyet ezzel megfogalmaztunk, Hegelnek abban a pillanatban el kell távolodnia, amikor a politikafilozófiájának arisztotelészi vonatkozási rendszerét a tudat rendszerével helyettesíti. Mivel a rekonstruktív elemzés objektum-szférája most már elsődlegesen nem a társadalmi interakciók formáiból, az „erkölcsi viszonyokból” tevődik össze, hanem az individuális tudat önközvetítésének szintjeiből áll, ezért a szubjektumok közötti kommunikációs viszonyok elvileg már nem az individuumok előtt helyezkednek el.

Amíg eddig a kommunikatív cselekvés elementáris viszonzyszövedéke volt az, amelyből a filozófiai vizsgálódás a maga kiindulópontját merítette, addig most az 1803/1804-es fragmentumokban az individuumnak a külvilágával való elméleti és gyakorlati konfrontációja az, amiből az elemzés kiindul. Az ebből a konfrontációból létrejövő intellektuális művelődési folyamat, amely a szellem reflexióján keresztülhaladva, az általa intuitív módon meghatározott közvetítési teljesítményekben ölt testet, először is az egyes szubjektumban létrehozza a totalitás tudatát, mielőtt másodlagosan elvezetne az én-perspektívák olyan általánosításához és decentralizálásához, amely egybeolvad az elismerésért vívott harccal. Ennyiben a szubjektumok közötti konfliktus második jelentésdimenziója, amely *Az erkölcsiség rendszerében* még felfedezhető volt, itt talaját veszti; mivel már nemcsak az individuális tudatformálás médiumát alkotja, hanem csak a társadalmi általánosítás médiumának funkcióját (vagyis a társadalmasodás funkcióját) tartja meg. Mivel Hegel a korai jénai írásainak arisztotelianizmusával együtt az élet előzetes interszubjektivitásának elképzelését is feladja, ezért az individualizáció folyamatát most már nem az egyesnek a már meglévő kommunikációs viszonyokból való kioldásának folyamataként ragadja meg. Sőt, az erkölcsiség politikai elmélete elveszti a maga „társadalomtörténeti” karakterét, a társadalmi viszonyok célirányos megváltoztatásának elemzését, és egyre inkább az individuumok társadalomhoz való alkalmazkodásának formáját ölti magára.

Hegelnek – ha ezek az elemzések nagyjából helytállóak – a tudatfilozófiához való elméleti odafordulását az erős interszubjektivitásról való lemondással kell megfizetnie. Azzal a konceptuális változással, amelyet az 1803/1804-es rendszertervezettel bevezetett, először teremtette meg annak elméleti lehetőségét, hogy az individuális-tudat-formálás egyes stádiumait pontosabban meg tudja különböztetni egymástól. Ezzel együtt megteremtődik számára annak esélye, hogy végrehajtsa a különböző személykonceptiók differenciálását, ami az eddigi elméletéből hiányzott. Ezért a szubjektivitáselméleti hozadékért azonban gyorsan fel kellett áldoznia a kommunikációelméleti alternatívát, amely pedig az Arisztotelészre való támaszkodásban még jelen volt. Hegel a tudatfilozófiához való odafordulással együtt az ember előzetes interszubjektivitásának eszméjét teljesen szem elől

teveszti, és *Az erkölcsiség rendszere* elől elzárja az egészen másfajta megoldás felé vezető utat, amely abban állt volna, hogy a személyes autonómia különböző szintjeit az interszubjektivitás keretei között kellene kidolgozni. Ez a kettő, a kategoriális előnyök és az elméleti veszteségek, amelyet ez az írás a „harc az elismerésért” eszméje számára okoz, megfelelően csak annak a tanulmánynak a kapcsán vizsgálható, amelyben ez a konceptuális átorientálódás egy ideiglenes zárókövéhez jutott. A *Reálfilozófia* 1803/1804-ben elkészített tervezetében, *A szellem fenomenológiáját* megelőző utolsó szövegben, Hegel a szellem művelődési folyamatát a tudatfilozófia újonnan kidolgozott paradigmájának keretei között már a lehető legkövetkezetesebben kifejtette. Habár ebben már szinte minden utalást eltörölt, amely *Az erkölcsiség rendszerére* vonatkozott, az „ismerésért vívott harc” még egyszer erős, szisztematikus helyet kap; a későbbi politikafilozófiai munkásságában ez teljesen eltűnik.

3. Harc az elismerésért: a jénai *Reálfilozófia* társadalomelmélete

Az a tudatfilozófiai alapgondolat, amely Hegel munkáiban eddig csak tökéletlenül jelent meg, a *Reálfilozófiában* meghatározza a kifejtés egész architektúráját és módszerét. A filozófiai rendszerének ezen első lekerekítéséhez Hegel csak azért juthatott el, mert egyre világosabban átgondolta a „szellem” fogalmának előfeltevéseit. A szellem meghatározó alapvonásának most – Fichte még egyszer megnövekedett befolyásának hatására – azt a különös képességet tekinti, hogy „önmagában egyidejűleg önmaga másikja”⁶⁰ is tud lenni: a szellem rendelkezik az öndifferenciálás tulajdonságával, mégpedig abban az értelemben, hogy önmagát önmaga másikjává tudja tenni, és onnan vissza tud térni önmagához. Ha azonban ezt a teljesítményt nem egyszeri aktusnak tekintjük, hanem egy folyamat mozgásformájaként gondoljuk el, akkor ebből adódik az az egységes princípium, amelyből kiindulva Hegel a valóság felépítését magyarázni próbálja: a minden történés alapjául szolgáló azonos alakítási törvény a külsővé válás és az önmagába való visszatérés kettős mozgása, melynek permanens ismétlődésében a szellem lépésről lépésre megvalósítja önmagát. Mivel ez a fejlődési folyamat már önmagában is egy reflexiós folyamat, tehát egy gondolati differenciálódási folyamatként játszódik le, ezért a filozófiai elemzésnek ezt viszonylag egzakt módon kell reprodukálnia ahhoz, hogy eljusson a maga szisztematikus céljához. Mihelyt ugyanis ennek a művelődési folyamatnak az összes szintjét metodológiailag rekonstruálta, konzekvens módon el kell jutnia arra a végpontra, amelyen a szellem már tökéletesen differenciált, és ennyiben elérte a magára vonatkozó „abszolút” tudás állapotát. Hegel egész vállalkozásának felépítése ezért ugyanolyan módon követi a szellem realizációját, mint majd később a végleges rendszerben; ugyan nem a

⁶⁰ Hegel: *Jenaer Realphilosophie*, i. k.

kidolgozást, de az ötletet tekintve az elmélet már átfogja a logika, a természetfilozófia és a szellemfilozófia három nagy részét, amelyek segítségével a szellem sorrendben először a maga belső szerkezetét mint olyant, aztán a külsővé válását a természet objektivitásában, és végül a szubjektivitás szférájába való visszatérését ábrázolja.

A teljes vállalkozásának ezzel a tudatfilozófiai átformálásával Hegelnél természetesen együtt jár annak a résznek az átalakulása is, amelyet eddig teljesen az erkölcsiség elemzése töltött ki. Mivel a „szellemfilozófia” alatt összefoglalt paszuszusoknak az egész művelődési folyamatot kellene visszaadniuk, amelyet a szellemnek be kell futnia, miután a saját reflexiójánál fogva a természetté váló külsővé válásából önmagába visszatért, ezért már nem korlátozódhat az erkölcsi viszonyok felépítésének explikációjára. Sokkal inkább úgy van, hogy a rendszer harmadik része még magában foglalja azokat a lezáró művelődési lépéseket, amelyekben a szellem a „művészet, a vallás és a tudomány” segítségével betekintést nyer a maga saját belső szerkezetébe. Ennyiben már nem az állam erkölcsi viszonyai, hanem a megismerésnek éppen az a három médiuma az, amelyek mármost a legfelső „abszolút” vonatkoztatási pontot nyújtják a kifejtés számára, amelyben Hegel a szellem művelődési folyamatát az emberi tudat szférájában elhelyezi. Ennek fokozati felépítése így teljesen igazodik ahhoz a nézőponthoz, amely az egyes tudatformáknak a „művészet, a vallás és a tudomány” fejlődéséhez való hozzájárulását tartja szem előtt. Ezzel együtt természetesen az erkölcsiség elmélete is elvesztette az addigi központi funkcióját, amivel a „szellemfilozófiát” mint egy átfogó vonatkoztatási rendszert szolgálta: az emberi tudat konstitúciója már nem integrálódik az erkölcsi társadalmi viszonyok felépítésének folyamatába, mint egy konstitutív dimenzióba, hanem megfordítva, az emberek társadalmi és politikai érintkezési formái már csak átmeneti fokozatok az emberi tudat-képződésnek ama folyamatában, amely létrehozza az emberi szellem önmegismerésének három médiumát.

Az erkölcsiség elméletének ez a funkcióvesztése semmiben sem fejeződik ki világosabban, mint azokban a változásokban, amelyeket Hegel időközben a „szellem filozófiájának” belső felépítésében végrehajtott. Az új felépítési princípium alapján véve a régi „társadalomelméleti” koncepció és a tudatfilozófia új vonatkoztatási rendszere által támasztott követelmények kompromisszumaként született meg. Így Hegel a kategoriális formát tekintve ugyan megőrzi a maga eredeti intencióját, hogy a szellem kialakulását az emberi tudat szférájában addig a pontig kövesse nyomon, ahol az állam erkölcsi viszonyában a szociális társadalmasodás sikeres formáinak intézményes struktúrái elkezdenek kirajzolódni. Nem lehet másképp megmagyarázni, hogy a szisztematikus kifejtés utolsó fejezetének címében még most is a „konstitúció” fogalmát szerepelteti, amely *Az erkölcsiség rendszerében* elsődlegesen egy politikai intézményrendszert jelölt. Tárgyilag azonban Hegel a szellem megvalósulásának folyamatát már nem oldja fel az állami viszonyok megalapításának állapotában, amelyben a szellem „önmagához mint önma-

ga szemléletéhez” jutott el;⁶¹ és így a „konstitúció” régi neve is most már valami egészen mást jelöl, mint a korábbi szövegben, mert még mindazt magában kell foglalnia, ami az *Enciklopédia* nyelvhasználatában később „abszolút szellemként” fog megjelenni. Csak akkor, ha ezt a megfelelő címet tesszük annak helyébe, amit Hegel még az elméleti konstitúcióképződés összefüggésében alkalmazott, válik érthetővé az a két másik cím is, amely a szellem művelődését jelölve a szövegben megtalálható.

Annak a fejezetnek, amellyel Hegel most a maga rekonstrukcióját elkezd, és amely azt a helyet foglalja el, amely korábban az „abszolút erkölcsiségnek” volt fenntartva, az előadásjegyzetek kiadói utólag a „szubjektív szellem” címet adták, amelyet azonban már az *Enciklopédia* szisztematikájából merítettek. A második fejezet számára viszont, amely a szellem társadalmi realitásának ábrázolásával a bevezető szint és az „abszolútum” szférája között helyezkedik el, Hegel maga a „valóságos szellem” címét választotta. Mindkét cím ugyan a vélt tényállást illetően még tartalmaz egy sor elméletileg nyitott kérdést;⁶² de együttvéve, és kiegészítve a harmadik fejezet megfelelő címével, már egyértelműen felismerhetővé teszik azt az alapvető szándékot, amelyet Hegel a „szellem filozófiájának” felosztásával szisztematikusan összeköt: a szellem megvalósulásának azt a folyamatát, amely az emberi tudat szféráján belül játszódik le, itt a fokozatok sorrendjében kell ábrázolni. A sorrend módszertana abból adódik, hogy először az individuális szubjektum önmagára való vonatkozását, azután a szubjektumok egymás közötti intézményesített kapcsolatait, és végül az eltársadalmasított szubjektumoknak a világhoz fűződő reflexív viszonyát a maga egészében vesszük szemügyre. Mindezenre ez a fokozati felépítés, amelyet már a „szubjektív”, a „valóságos” és az „abszolút” szellemre való felosztás is sugall, még mindig félreismeri azt a különös konstrukciót, amiben a jénai „szellemfilozófiai” előadás különbözik az összes későbbi szövegtől: ebben ugyanis Hegel az elismerésért vívott harc társadalmi strukturális mintáját még egyszer oly módon bevonta az első művelődési szintbe, hogy az ugyan nem az abszolút szellem létrehozásának, de mégis az erkölcsi közösség fejlődésének hajtóerejévé válhat.

Hegel filozófiai elemzéseinek első részében a szubjektív szellem művelődési folyamatát rekonstruálja, amennyiben ezt lépésről lépésre az individuális tudat öntapasztatának szükséges feltételeivel tárgyja ki. Egy ilyen rekonstrukzív eljárás eredményének arról kell felvilágosítást adnia, hogy milyen igényes tapasztalatokra kellett egy szubjektumnak szert tennie ahhoz (még mielőtt önmagát „jogokkal” rendelkező személyként tudná megragadni), hogy a társadalom intézményesen

⁶¹ I. m. 263.

⁶² Lásd ezekhez a nehézségekhez: Jürgen Habermas: *Arbeit und Interaktion*, in uő: *Technik und Wissenschaft als „Ideologie”*, Frankfurt am Main, 1968. 10., 3. jegyzet. [Magyar fordítása: Habermas: *Munka és interakció, Replika*, 68. szám, 2010.]

szabályozott életében (vagyis „valóságos szellemben”) részt tudna venni.⁶³ E művelődési folyamat kognitív oldala számára mármost első lépésben egy olyan szint-sorozatként jelenik meg, amely a képzelőerő szemléletétől a dolgok nyelvi reprezentációjának képességéig ível. Az a teljesítmény, amelyet az individuális tudat az ily módon körvonalazott úton létrehoz, önmagát egy olyan „negatív erőként” tanulja megérteni, amely a valóság rendjét önmaga alakítja ki, és ebben ő maga is „tárggyá” válik. Másrészt egy ilyenfajta tapasztalat Hegel számára még tökéletlen, mert a szubjektumot csak arra tudja megtanítani, hogy a világot kategoriálisan, de nem gyakorlatilag, a maga „tartalmában”, hozzá létre. Ennyiben a kitérítés művelődési folyamatának éppen arra a gyakorlati tapasztalati dimenzióra van szüksége, amelyen keresztül az intelligencia szert tesz a „maga tevékenységének tudatára”; vagyis „önmagának mint a tartalom tételezésének vagy az önmagát tartalommal tevének” a tudatára jut.⁶⁴ A szubjektum teljes önmegtapasztalása – ahogy az az interszubjektíve kötelező jogok tudatával együtt adott lenne – tehát csak az alapján az előfeltevés alapján lehetséges, hogy az individuum önmagát mint a gyakorlati létrehozások szubjektumát is megtanulja megragadni: ezért az önellátásiasítás mozgása alkotja azt a másik oldalt, amelyet Hegel a szubjektív szellem művelődési folyamatában megvizsgál. Ez az individuális akaratot megvalósító lépések sorozataként van felépítve: az „akarat” fogalma (amely Fichtén keresztül a Sturm und Drang mozgalmából jut el Hegelhez) a *Reálfilozófiában* a szubjektum gyakorlati világvonatkozásainak kulcsa.⁶⁵ Eddig a szubjektív szellem – mert kizárólag a valóságra való kognitív vonatkozásai alapján vettük szemügyre – csak „intelligenciaként” adódott; Hegel számára abban a pillanatban válik „akaratá”, amikor elhagyja a pusztán elméleti tapasztalatok horizontját, és megteremt a világ gyakorlati megközelítésének perspektíváját. Eközben a szándék vagy az intenció, amelyet az „akarat” fogalmával ragadunk meg, nem pusztán az önellátásiasításra vonatkozó törekvésben áll. Ezzel a kifejezéssel sokkal inkább azt az elhatározottsági karaktert emeljük ki, amellyel az a szándék rendelkezik, amely önmagát egy cselekvési tárgyban tapasztalja meg: „Az akaró akar, azaz tételezni akarja magát, önmagaként akarja magát tárggyá tenni.”⁶⁶ Hegel számára az akarat művelődési folyamata ezért az öntapasztalat olyan formáiból áll össze, amelyek a saját intenciók gyakorlati, „tárgyi” megvalósításának elhatározásszerű szándékából jönnek létre. Eközben a jogi személy öntudatának „teljességére” való

⁶³ A *Reálfilozófia* I. részének legrészletesebb és legvilágosabb interpretációja (amely kellő részletezéssel foglalkozik a módszertani problémákkal is) Andreas Wildtnél található: *Autonomie und Anerkennung*, i. k. 344. skk.

⁶⁴ Hegel: *Jenaer Realphilosophie*, i. k. 194. [Magyar fordítása: i. m. 354–355. A fordítást módosítottam.]

⁶⁵ A jénai Hegel „akarat”-elméletéhez lásd Wildt: *Autonomie und Anerkennung*, i. k. 344. skk.

⁶⁶ Hegel: *Jenaer Realphilosophie*, i. k. 194. [Magyar fordítása: i. m. 355. Az eredetiben lévő kiemelés törölve.]

előrenyúlásból adódik a szintekre való felosztás, amelyből korábban már az elméleti tudat felosztását is levezettük.

Az individuális művelődési folyamat gyakorlati oldalának kifejtését Hegel a szubjektum instrumentális öntapasztalatával kezdi; ez számára a munkamegosztás, a szerszám és a termék összefüggésében gyökerezik. Az állattól eltérően az emberi szellem a „hiány érzésére”, a kielégítetlen szükségletek érzésére nem a tárgyak direkt elfogyasztásával reagál; a „vágyak pusztá kielégítésének” helyébe az embernél a munka „önmagában reflektált” cselekvése lép, amely elhalasztja a vágykielégítés folyamatát, amennyiben létrehozza a szituációból kioldott, vagyis a jövőben lehetséges fogyasztás objektumait. A munkatevékenység összefonódik a „késztetesként létező én szétszakadásával”,⁶⁷ mert tőle olyan munkaenergiákat és fegyelmezettséget vár, amely csak a közvetlen szükségletkielégítés megszakításával jöhet létre; az ösztönök elfojtásával felszabadított energiákhoz (amelyek belefolynak a munkába) csatlakozik a „szerszám”, mint egy erőmegtakarító eszköz, amelyben a tárgyak feldolgozásának általánosított tapasztalatai csapódnak le. A munka, mint a szerszámhasználat által közvetített tevékenység eredményének Hegel a „művet” tekinti; benne tapasztalhatja meg a szubjektum először, hogy nemcsak kategoriálisan tudja megkonstruálni a valóságot, hanem „a tartalom mint olyan [is] csak rajta keresztül létezik”.⁶⁸ Ennyiben az instrumentális cselekvés termékében eljut a maga tevékenységének tudatához; amelynek pedig mindaddig rejtve kell maradnia, amíg csak kognitív módon viszonyul a világhoz. A szubjektum így tudatára jut a tárgyak létrehozására vonatkozó képességének, mégpedig abban a pillanatban, amikor a műben a maga saját tevékenységének termékét pillantja meg. Mindenesetre a gyakorlati tevékenység jellege, amelyet számára a munkatermék, mint sajátos teljesítmény visszatükröz, csak azért rendelkezik korlátolt karakterrel, mert egyedül az önfegyelmzés kényszerének hatása alatt jött létre; a szubjektív szellem a munkatevékenység eredményében az önkényszerítésen keresztül tevékenységre képes lényként tapasztalja meg önmagát. Ezért beszél Hegel a munkáról összefoglalóan mint az „önmagát-dologgátevés” tapasztalatáról.⁶⁹

Ha e megfogalmazás erős értelmét tekintjük, amelyet a „dolog” ontológiai fogalma már sugall, akkor nem nehéz belátni, hogy Hegelnek miért kell az akarat első, instrumentális tapasztalati szintjét tökéletlennek tartania: mert a szubjektív szellem a munka végrehajtása során önmagát csak tevékeny „dologként” tudja megismerni, vagyis olyan lényként, amely csak a természeti kauzalitáshoz való alkalmazkodás révén juthat el a cselekvőképességhez. Egy ilyen tapasztalat azon-

⁶⁷ I. m. 197. [Magyar fordítása: 359.]

⁶⁸ I. m. 196. [Magyar fordítása: i. m. 358. A fordítást módosítottam.]

⁶⁹ Uo. A munka külsővé válásának hegeli modelljéhez lásd Ernst Michael Lange: *Das Prinzip Arbeit*, Frankfurt am Main – Berlin – Wien 1980. I. 3. és I. 4. fejezet.

ban még messze nem elég ahhoz, hogy a szubjektum önmaga mint jogi személy tudatára juthasson; mert egy ilyen önértelmezés azt feltételezné, hogy önmagát megtanulja olyan interszubjektív lényként megragadni, amely más, konkuráló igényekkel rendelkező személyek között él. Ezért a szubjektív szellem művelődési folyamatának, ha meg akarjuk magyarázni az individuális jogtudat konstitúcióját, szüksége van a gyakorlati világvonatkozás egy újabb dimenziójára; és ezt Hegel a kölcsönös elismerés formájában találja meg.

Az a kiterjedés, melyben Hegel a maga gondolkodását már alávetette a tudatfilozófia monologikus premisszáinak, azokon a nehézségeken látható a leginkább, amelyek akkor lépnek föl, amikor az „akaratnak” ezt az új interszubjektív dimenzióját akarja bevezetni. Módszertanilag tekintve az akarat interszubjektív realizációs formájához való átmenet minden kétség nélkül teljesíti azt a funkciót, hogy bevezeti éppen azt a tapasztalati dimenziót, amelynek hiánya a szubjektív szellem instrumentális öntapasztalatát is hiányossá tenné. A maga önértelmezése miatt azonban, amely éppen egybeesik a tudatfilozófiáéval, Hegel nyilvánvalóan kényszerítve érzi magát arra, hogy ezt az átmenetet ne annyira egy módszertani operáció eredményeként, mint inkább a szellem művelődési folyamatának egyik anyagi szintjeként mutassa föl. A feladatot, amit ezzel még magára vont, a szövegben a „cselel” szigorúan nőgyűlölő konstrukcióján belül, egy női karaktertulajdonsággal oldja meg: a szerszámnak a géppel való helyettesítésével a szubjektív tudat „cseles” lesz, mert a természeti erőket mintegy passzív módon a természet megdolgozásának céljaira tudja fordítani; az a képesség pedig, hogy „a másikat a maga tevékenységében hagyjuk mozogni”, csak a női psziché sajátja. Ezért az akarat a „csellel” női és férfi „pólusokká” „hasadt szét”, és ennek következtében kilépett a maga „magányos egzisztenciájából”.⁷⁰ Ha a női interakciós partnernek ezt a „dedukcióját” utólag ki is rekesztjük az ábrázolás argumentatív menetéből, akkor elméleti tényállásként mégis csak ki kell mondanunk, hogy Hegel a szubjektív szellem megvalósítási szféráját tárgyilag kiegészíti a nemek közötti viszonyal. És az ezt a kitágítást lehetővé tevő szisztematikus motívum csak abban ragadható meg, hogy a férfi és a nő szexuális interakciójával a jogi személy öntudatának egy járulékos konstitúciós feltételét vezeti be.

A nemek közötti viszonyt az instrumentális cselekvéstől megkülönböztető tapasztalat sajátosságát Hegel az „önmagát-a-másikban-tudás” reciprocitásában pillantja meg: a szexuális interakciós viszonyban mindkét szubjektum – mert kölcsönösen a másik vágyára vágyakozik – önmagát a mindenkori partnerben ismeri fel. Amíg az én a maga munkájának végrehajtásában és eredményében önmaga számára mindig csak egy eldologiasodott cselekvési szubjektumként adott, a vágyban, amelyet a vele szemben álló ember megjelenít a számára, ugyanazon élő-eleven vágyódó szubjektivitásként tapasztalja meg önmagát, mint amelyre a másik

⁷⁰ Hegel: *Jenaer Realphilosophie*, i. k. 199. sk. [Magyar fordítása: i. m. 361.]

vágya irányul. Így a szexualitás képviseli az egymással szemben álló szubjektumok egyesítésének első formáját: „Éppen abban egyenlő mindenki a másikkal, amiben szemben áll vele; vagy a másik – az, amin keresztül számára a másik van – ő maga.”⁷¹ Az önmagát a másikban tudás reciprok tapasztalata csak akkor fejlődik ki valóságos szerelmi viszonyrá, ha a két fél közös interszubjektív tudásával tud átalakulni; csak akkor, ha minden szubjektum a maga szembenállója kapcsán megtapasztalja, hogy „önmagát éppúgy a másikban is tudja”, tehet szert arra a biztos „bizalomra”, hogy „a másik [...] számára van”. Az önmagát a másikban tudni eme viszonyának kitüntetéséhez használja Hegel első megközelítésben az „elismerés” fogalmát: a szerelmi viszonyban – írja egy széljegyzetben – az „én kialakulatlan természetes szubjektuma” elismerésben részesül.⁷²

Ugyanúgy, mint *Az erkölcsiség rendszerében*, Hegel a szerelmet most is a kölcsönös elismerés viszonyaként értelmezi, amelyben a szubjektumok természetes individualitása kap megerősítést. Természetesen ennek a meghatározásnak itt még világosabban, mint korábban, szubjektivitáselméleti jelentősége van, úgy, hogy a szubjektum először a szeretve lenni tapasztalatában tapasztalhatja meg önmagát mint vágyakozó-rászoruló szubjektumot. Ha ezt a második tézist szisztematikusan általánosítani próbáljuk, akkor ebből az az elméleti premissza következik, hogy egy szubjektum személyes identitásának fejlődése elvileg más szubjektumok elismerésének meghatározott módjához kötődik. Az interperszonális kapcsolat fölénye az instrumentális cselekvéshez képest nyilvánvalóan abban áll, hogy a kommunikáló szubjektumok számára kölcsönösen megnyitja azt a lehetőséget, hogy a partnerükön keresztül egy olyanfajta személyként tapasztalhatják meg magukat, mint amelyet magukból kiindulva elismernek. Mindenesetre Hegelnek az a gondolata, amely ebben az érvtben már benne rejlik, még egy hatalmas lépéssel túlmege azon a szocializációelméleti elképzelésen, mely szerint a szubjektum identitásának kialakulása szükségképpen az interszubjektív elismerés tapasztalatához kötődik. Hegel meggondolásából ugyanis visszatekintve az is következik, hogy egy individuum, amely a maga interakciós partnerét nem ismeri el egy meghatározott személyként, önmagát sem tudja teljesen vagy korlátlanul ilyen személyként elismerni. Az elismerési viszonyok szempontjából ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy beléjük van építve a reciprocitásnak egy bizonyosfajta kényszere, amely az egymással találkozó szubjektumokat minden erőszak nélkül arra kényszeríti, hogy a társadalmilag szemben álló felet is bizonyos módon elismerjék. Ha ugyanis én az interakciós partneremet nem ismerem el mint egy bizonyos személyt, akkor a reakcióiban sem ismerhetem el mint ilyen és ilyen személyt, mert

⁷¹ I. m. 201. Én itt nem foglalkozom ennek a tézisnek a további komplikációival, amelyek azáltal adódnak, hogy Hegel a két nemnek első lépésben különböző vágyakat tulajdonít; de lásd ehhez Andreas Wildt: *Autonomie und Anerkennung*, i. k. 354. sk.

⁷² Hegel: *Jenaer Realphilosophie*, i. k. 202., 1. jegyzet. [Magyar fordítása: i. m. 364.]

éppen azokat a tulajdonságokat és képességeket vitatom el tőle, amelyekben én általa önmagamot akarom megerősítve érezni.

De Hegelt egyelőre az ilyen fajta végkövetkeztetések – amelyekkel meg lehetne mutatni, hogy az elismerési viszony implicit módon reciprok követelményeket támaszt a szubjektummal szemben – még egyáltalán nem érdeklik. Számára a „szeretet” elismerési viszonyát mindenekelőtt az a különös funkció teszi érdekessé, amellyel neki a jogi személy öntudatának kialakulási folyamatában rendelkeznie kell. Azon a helyen, amelyen az „elismerésre” vonatkozó széljegyzet szerepel, Hegel erről programatikusan azt írja, hogy a szeretet az „erkölcsiség eleme”, de „még nem önmaga”; itt – folytatja Hegel kiegészítve – „csak ennek sejtésével találkozunk”, vagyis „az eszmény sejtésével a valóságban”.⁷³ Mindkét megfogalmazásban ezért a szeretet (mint az erkölcsiség társadalmi viszonya) jelentősége csak negatív módon, a távollét meghatározásának útján kötődik az individuális művelődési folyamathoz. Hegel így nyilvánvalóan azzal a félreértéssel szeretne szembeszegülni, amelynek ő is áldozatául esett a maga ifjúkorában, amikor egy társadalom affektív összetartását a maga egészében a kvázi-erotikus szerelmi viszonyok alapján próbálta megkonstruálni; de már *Az erkölcsiség rendszerében* annak a helyébe, amit egykor a fiatalkori teológiai munkákban a szerelem, mint társadalmi integrációs erő elfoglalt, a szolidaritás elvontabb, de ugyanakkor racionálisabb érzését állította. Ha a *Reálfilozófia* két említett megfogalmazását a pozitív tartományba fordítjuk át, akkor már jelentékeny betekintést kapunk abba a funkcióba, amelyet a szerelem elismerési viszonyának a szubjektum művelődési folyamatában be kell töltenie. A „szerelem”-ről, mint az „erkölcsiség” egy eleméről beszélni a mi kontextusunkban csak azt jelentheti, hogy a szeretve lenni tapasztalata minden szubjektum számára a közösség nyilvános életében való részvétel szükségesszerű feltétele. Ez a tézis akkor válik meggyőzővé, ha a sikeres én-fejlődés emocionális feltételeire vonatkozó kijelentésként értelmezzük: csak az az érzés, hogy a szubjektum a maga ösztöntermészetében elismerve és igenelve van, engedi meg, hogy létrejöjjön benne az önmagába vetett bizalomnak az a mértéke, amely képessé teszi őt az egyenjogú participációra a politikaiakarat-képzés folyamatában.⁷⁴ Az, hogy Hegel ezen túlmenően a „szeretetet” még az erkölcsiség „sejtésének” nevezi, azt jelentheti, hogy ezt tekinti egy olyan primer tapasztalati összefüggésnek, amelyben az ember az egymással szemben álló szubjektumok egyesítésének lehetőségére vonatkozó érzéket megszerezheti. A szeretve lenni érzése nélkül ugyanis egyáltalán nem lehetne megalkotni a képzet számára való belső pszichés reprezentációt, amely egyébként szorosan összefonódik az erkölcsi közösség fogalmával. De éppen ez a második tézis nem teljesen mentes olyan kicsengésektől, amelyek a társadalmi kapcsolatok és a nemi szerelem azonosításának hibájára lát-

⁷³ I. m. 202. [Magyar fordítása: i. m. 364.]

⁷⁴ Andreas Wildt is hasonlóan értelmezi ezt a tézist; lásd Wildt: *Autonomie und Anerkennung*, i. k. 356.

szanak utalni. Ezért Hegelnek a vizsgálódásai előrehaladtával nagyon kell majd ügyelnie arra, hogy az erkölcsi közösség integrációs formáját elég világosan elhatárolja a férfi és a nő közötti emocionális kapcsolattól.

A szeretet elismerési viszonya számára – tehát az első művelődési szint számára, amelyen az individuális akarat eleven szubjektumként tudja meg tapasztalni magát – Hegel a belső tapasztalati potenciál fokozásának kétféle formáját határozza meg. Az erotikus kapcsolatnak szerelemmé való általánosításában már, mint ahogy láttuk, a reciprokon önmagát a másiban tudás a két fél közös ismeretével fejlődött tovább. A házasság intézményesített viszonyának kooperatív tevékenységén keresztül ez a közös interszubjektív tudás a maga részéről reflexív alakot öltethet, mert egy tárgyi „harmadikban” válik valóságossá: ahogy az individuális munka a szerszámban, úgy a házassági szerelem a „családi tulajdonban” találja meg azt a médiumot, amelyben őt „egzisztenciájának tartós lehetőségeként” szemléltethetjük.⁷⁵ A szerszámmal együtt a családi tulajdon is korlátozott abban az értelemben, hogy a tapasztalati tartalomnak mindössze egy halott, mert érzelem nélküli kifejezése: „De ez a tárgy még nem rendelkezik a rá vonatkozó szeretettel, mivel a szeretet a szélsőségekhez kötődik. [...] A szerelem még nem maga a tárgy.”⁷⁶ Ahhoz, hogy az önmagát szerető pár eljusson a saját szerelmének korlátlan szemléltetéséhez, még egy további lépést kell megtennie, melynek egy közös tárgyiasításban kell testet öltetnie: csak az utód megszületésével válhat ugyanis a szerelem „megismerő megismeréssé”, mert a házaspár ezután a gyermekben testszerű bizonyítékát láthatják az egymással szembeni vonzalmukban rejlő tudásnak. Hegel, aki ebben a tekintetben a polgári család klasszikus teoretikusa,⁷⁷ a gyermeket a férfi és a nő közötti szerelem legmagasabb rendű megtestesülésének tekintti: „A gyermekben a két jellem a szeretetet szemléli; a gyermek a kettő olyan öntudatos egysége, mely öntudatos.”⁷⁸

Természetesen Hegel számára a szerelem e különböző kibontakozási formái még nem alkotnak önmagukban olyan tapasztalati összefüggést, amelyben a szubjektív szellem mint jogi személy megtanulhatná megérteni önmagát. A szerelmi kapcsolatban már érlelődik a kölcsönös elismerés első viszonya, amely minden további identitásfejlődés számára szükségszerű előfeltevést képez, mert az individuumot megerősíti a maga különös ösztöntermészetében, és ezzel ellátja az önmagába vetett bizalom nélkülözhetetlen mértékével. De ilyen szűkös interakciós keretek között, mint amilyen a család, nincs értelme annak, hogy a szubjektumot

⁷⁵ Hegel: *Jenaer Realphilosophie*, i. k. 203.

⁷⁶ Uo.

⁷⁷ Ehhez az egész problémakomplexushoz lásd Siegrfried Blasche megvilágító tanulmányát: *Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschaft. Hegels Konstruktion der Familie als sittliche Intimität im entsittlichten Leben*, in Manfred Riedel (szerk.): *Materialien*, 2. kötet, i. k. 312. skk.

⁷⁸ Hegel: *Jenaer Realphilosophie*, i. k. 204. [Magyar fordítása: Hegel: *Ifjúkori írások*, i. k. 366.]

kioktassuk arról a funkcióról, amelyet az interszubjektív módon garantált jogoknak egy társadalmi életösszefüggésen belül át kell venniük. A szeretet elismerési viszonya a jogi személy konstitúciós feltételeinek szempontjából nem tökéletes tapasztalati szféraként jelenik meg; mert a családtagok szerető viszonyában a szubjektív szellemet nem zaklatják fel olyan konfliktusok, amelyek arra kényszeríthetnék, hogy elgondolkodjon a szociális érintkezés szabályozásának társadalmilag átfogó általános normáiról. Ilyen univerzalizált interakciós normák tudata nélkül önmagát sem fogja tudni megérteni interszubjektív érvényességű jogokkal rendelkező személyként. Hegel ezért még egyszer arra kényszerül, hogy a szubjektum művelődési folyamatát, pontosabban annak gyakorlati életvonatkozásait tovább szélesítse; ebből a célból a *Reálfilozófiában* újra feleleveníti az „elismerésért vívott harc” konstrukciós eszközét.

Ez az ismert gondolati modellre való visszanyúlás különös jelentőséget annak a körülménynek köszönhetően kap, hogy Hegel itt először a hobbesi természeti állapot kritikájának formájában próbálja bevezetni. Eddig azokat a kritikai implikációkat, amelyek az „elismerésért vívott harc” tanításából, a hobbesi antropológiai koncepcióra tekintettel adódnak, csak indirekt módon tudtuk feltárni. Az *erkölcsiség rendszerének* elméleti építményében betöltött helyük alapján. Most viszont Hegel a harc kommunikációelméleti modelljének premisszáit a „mindenki harca mindenki ellen” eredeti állapotával való közvetlen összevetésben juttatja kifejezésre. A teljes problematikára való átmenet, amely összefonódik a természeti állapot eszméjével, a szövegben egybeesik azzal a módszertani lépéssel, amelynek köszönhetően az individualizációs akarat megvalósításának szférája egy további dimenzióval bővül. Mivel a szubjektum a család elismerési viszonyaiban még nem tudja önmagát jogi személyként megtapasztalni, ezért Hegel belehelyezi egy olyan társadalmi környezetbe, melynek megjelenési képe, legalábbis külsőlegesen, fedésbe hozható ama szituáció megjelenési képével, amelyet a természeti állapothoz köthetünk. Mindenesetre ebben a vonatkozásban az érvelés anynyiban okosabb, mint korábban, hogy az akarati szférába való belépést már nem a szellem egyik aktusaként alapozza meg, hanem csak metodológiai operációként vezeti be. A családegésszel bizonyos értelemben analitikusan egy sor más család-identitás is megjelenik, amiből a társadalmi együttélés első állapota adódik; úgy hogy minden egymás mellett létező családnak a maga „vagyonaként [meg kell hódítania] egy darab földet”,⁷⁹ ami szükségképpen kizárja a mindenkori másikat ennek közös használatából. Ezért jön létre a családok többes számából egyfajta társadalmi konkurenciaviszony, amely első pillantásra megfelel annak, amivel a természetjogi tradícióban találkozhattunk: „Ezt a viszonyt szokás természeti állapotnak nevezni: individuumok egymással szemben szabad, közömbös léte, s a

⁷⁹ I. m. 205. [Magyar fordítása: Hegel: *Ifjúkori írások*, i. k. 367.]

természetjognak kell felelnie arra a kérdésre, hogy e viszony szerint miféle jogaik és kötelességeik vannak az individuumoknak egymással szemben.”⁸⁰

Hegel tehát először is azért hivatkozik a természeti állapotról szóló tanításra, mert ez tartalmaz egy olyan gondolati modellt, amely megfelelően visszaadja azt a társadalmi helyzetet, amelyet az individuális akarat egy további tapasztalati szféraként próbál bevezetni. Sőt még ezen is túlmegy egy lépéssel, és helyeslőleg idézi Thomas Hobbes híres megfogalmazását, hogy jelezze a feladatot, amely a szubjektumok számára – tekintve kölcsönös konkurencia fenyegető szituációját – szükségképpen felmerül: „De az individuumok egyedüli viszonya éppenséggel ennek a viszonynak a megszüntetése: *exeundum e statu naturae*.”⁸¹ Csak miután a hobbesi tanítást eddig a döntő pontig nyomon követte, fejt ki Hegel a második lépésben egy olyan elméleti ellenkritikát, amelynek argumentatív szubsztanciája nagyjából fedésbe hozható a természetjog-tanulmánnyal; ugyanúgy mint a régebbi szövegekben, a központi ellenvetés megint annak kimutatásában áll, hogy Hobbes nem képes arra, hogy a társadalmi szerződésre való átmenetet mint gyakorlatilag szükségyszerű folyamatot a természeti állapot mesterséges feltételei közepette megragadja. Mindenki, aki az emberek közötti természeti állapot módszertani fikciójából indul ki, ugyanazzal az elméleti problémával szembesül: hogyan jutnak el a társadalmi szituációk individuumai, akiket a kölcsönös konkurencia viszonyai határoznak meg, az interszjektív „jogok és kötelességek” eszméjéhez? A feleletek, amelyeket erre a kérdésre a természetjog különböző tradícióiban adtak, Hegel számára mindannyian ugyanazt a negatív tendenciát mutatják fel: a „jog meghatározása” mindig bizonyos értelemben „külsődleges” marad, amelyben a szerződéskötés aktusát vagy az okosság parancsaként (Hobbes) vagy a morál posztulátumaként (Kant, Fichte) vezetik be. Az ilyen típusú filozófiai megoldásokra nézve tipikus, hogy itt a társadalmi szerződésre való átmenet valami olyasmi, ami „belém magamba” esik. A „szubjektum valójában ennek a fogalomnak a mozgása”⁸² amelyen keresztül a szerződéskötés szükségyszerűsége egyáltalán hozzákapcsolható ahhoz a szituációs szerkezethez, amelyet „természeti állapotnak” nevezünk. Ezzel szemben Hegel azt szeretné megmutatni, hogy a társadalmi szerződés létrehozása és ezzel együtt a jogviszonyok kialakulása olyan gyakorlati folyamat, amely a természeti állapot társadalmi kiinduló helyzetéből szükségyszerűen jön létre. Bi-

⁸⁰ Uo. [Magyar fordítása: i. m. 367.] Az alábbiakban azzal a szöveghellyel foglalkozom, amelyben Hegel a természetjoggal szembeni kritikáját kifejti, méghozzá azért olyan részletesen, mert ebben lépnek a legvilágosabban előtérbe az „elismerésért vívott harc” modelljének premisszái; a szűkebb kontextushoz lásd Siep: *Kampf um Anerkennung*, i. k. Meggyőzőnek tűnik továbbá a természetjog hegeli leírásának az a rekonstrukciója, amelyet Steven B. Smith dolgozott ki: *Hegel's Critique of Liberalism*, Chicago, 1989. 155. skk. A szélesebb kontextushoz lásd Norberto Bobbio: *Hegel und die Naturrechtslehre*, in Manfred Riedel (szerk.): *Materialien*, 2. kötet i. k. 81. skk.

⁸¹ Uo. [Magyar fordítása: i. m. 367.]

⁸² I. m. 206. [Magyar fordítása: Hegel: *Ifjúkori írások*, i. k. 368.]

zonyos értelemben nemcsak elméleti, hanem empirikus szükségszerűségről is beszélhetünk, amely a kölcsönös konkurencia szituációjában elvezet a szerződés-kötéshez. Ahhoz, hogy ezt meggyőzőbbé tudjuk tenni, természetesen a természeti állapot mesterséges feltételei közepette létrejövő társadalmi történesek egészen másfajta leírására lenne szükségünk: „A jog a személy viselkedésbeli *kapcsolata* a többiekhez, szabad létének általános eleme, vagy üres szabadságának meghatározottsága, korlátozása. Ezt a kapcsolatot vagy korlátozást nem kell kieszelnem és előteremtennem, hanem maga a tárgy nem más, mint az általában vett jognak, azaz az *elismerő* vonatkozásnak ez a létrehozása.”⁸³

Az utolsó mondat már tartalmaz egy utalást arra, hogy Hegel hogyan képzei el annak a leírásnak a vonatkoztatási keretét, amivel a cselekvéstörténet a természeti állapotban a pusztá tradicionális elméleti kiindulóponttól eltérően tudjuk megragadni. A vonatkozó gondolatmenetet a következőképpen foglalhatjuk össze: ha az uralkodó gondolati tradícióval szemben azt kell megmutatni, hogy a szubjektumok az ellenséges konkurencia társadalmi körülményei közepette önmagukból kiindulva egy olyan jogi konfliktusmegoldáshoz jutnak el, ahogy azt a társadalmi szerződés eszméje megköveteli, akkor ezen keresztül az elméleti figyelmet egy olyan interszjektív társadalmi összefüggésre toljuk át, amely már mindig is garantálja egy előzetes normatív minimálkonszenzus meglétét. Mert csak a kölcsönös elismerésnek a társadalmi konkurencia alapjául szolgáló szerződés előtti viszonyaiban lehet lehorgonyozni egy olyan morális potenciált, amely a saját szabadságszféránk reciprok korlátozásának individuális készségében válik pozitív értelemben is hordozóvá. Ebben az értelemben a társadalomontológiai vonatkoztatási rendszernek – amelyen belül a szóban forgó szituációleírásra sor kerül – szüksége van a társadalmi életnek egy járulékos dimenzióval való kiegészítésére: a természeti állapotot jellemző társadalmi körülmények közé szükségképpen fel kell vennünk azt a tényt, hogy a szubjektumoknak (még minden konfliktus előtt) valamilyen módon kölcsönösen el kell ismerniük egymást. Ebből következően – kapcsolódva ahhoz a mondathoz, amelyben Hegel már rámutatott az „elismerő kapcsolat” jelentőségére – adódik a következő, szinte programatikus állítás: „Az elismerésben a szubjektum többé már nem az egyes, jogilag az elismerésben létezik, azaz immár nem a maga közvetlen létezésében. Az elismertet mint közvetlenül érvényeset ismerik el, a saját léte által, de ezt a létet éppen a fogalomból hozták létre; ez elismert lét. Az embert szükségképpen elismerik, és az ember szükségképpen elismer. Ez a szükségszerűség az ő sajátja, és nem a tartalommal ellentétben álló gondolkodásunké. Mint elismerés, ő maga a mozgás, és éppen ez a mozgás szünteti meg az ő természeti állapotát: az ember elismerés.”⁸⁴

Hegel ily módon explikálja azt, hogy mit jelent a kölcsönös elismerés kényszere (mint társadalmi tény) bevonni a természeti állapotba. Eközben a döntő érve

⁸³ I. m. [Magyar fordítása: i. m. 368.]

⁸⁴ Uo. [Magyar fordítása: i. m. 368. Az eredetiben lévő kiemelések törölve.]

itt ideiglenesen úgy hangzik, hogy minden emberi együttélés már feltételezi a szubjektumok közötti kölcsönös és elementáris igenlést, mert másképp semmiféle együttlét nem jöhetne létre. És amennyiben egy ilyen kölcsönös igenlésnek már magában kell foglalnia az individuális önkorlátozás bizonyos mértékét; vagyis már megjelenik egy első, implicit jogtudat. Ebben az esetben azonban a társadalmi szerződéshez való átmenetet olyan gyakorlati folyamatként kell értelmeznünk, amelyet a szubjektumok abban a pillanatban hajtanak végre, amikor az előzetes elismerési viszonyok tudatára tudnak ébredni és ezt közös interszubjektív jogviszonyként tudják megragadni. Ebből a gondolatmenetből kiindulva retrospektíve már érthetővé válik, hogy egyáltalán miért alakulhatott ki Hegelnek az a szándéka, hogy az individuális akarat új tapasztalati szintjének elemzését a természetjogi tradíció immanens kritikájának formájában dolgozza ki: ha ugyanis meg lehetne mutatni, hogy a társadalmi viszonyok a természeti állapotban mintegy maguktól elvezetnek egy implicit társadalmi szerződés létrejöttéhez, akkor ezzel együtt már azt a tapasztalati folyamatot is megragadtuk, amelyen keresztül a szubjektumok megtanulják önmagukat jogi személyként megragadni. A természetjogról szóló tanítás immanens kritikája így bizonyos értelemben egybeesne a jogi személy konstitúciójának elemzésével: mert az ellenséges konkurencia társadalmi feltételei közepette lejátszódó cselekvési folyamatok korrigált és helyes leírásának éppen azt a művelődési folyamatot kellene bemutatnia, amelyben az individuumok megtanulják önmagukat mint interszubjektíve érvényes joggal rendelkezőket észlelni. Hegel ezért – miután az elméleti szándékait elég világosan felvázolta – rá van kényszerítve a természeti állapot ilyen alternatív leírására; a szövegben ez egy olyan koncepció alakját ölti magára, amelyben az egyoldalú birtokbavétel körüli konfliktus már nem az „önfenntartásáért vívott harcként”, hanem az „elismerésért vívott harcként” jelenik meg.

Hegel már a konfliktustörténet kiindulópontját, amelynek állítólag áthatóan meg kell határoznia a fiktív természeti állapotot, másfajta módon értelmezi, mint ahogy az a Hobbesra visszavezethető tradícióban általában szokásos: az egy család általi exkluzív birtokbavétel helyébe nála már kezdettől fogva a társadalmi együttélés érzékeny zavara lép. Ehhez az értelmezéshez azonban csak azért juthat el, mert a konfliktust kiváltó eseményt először is egyoldalúan csak a passzív módon részt vevő szubjektumok nézőpontjából veszi szemügyre. Ebből a perspektívából a közvetlen birtokbavétel aktusát egy olyan eseményként kellene felismerhetővé tenni, amelyen keresztül a szubjektumok kizáratnak egy meglévő interakciós összefüggésből, és ebből következően a pusztán egyediesített, „önmagáért való” individuumok helyzetébe jutnak: „mert [a passzív módon érintett szubjektum] magáért való, mert a másik számára nincsen, mert a másik általi létből ki van zárva”.⁸⁵ E nyitókép döntő vonása mindenekelőtt az a körülmény, hogy Hegel a kizárt szubjektumok reakcióalkotását egy olyan motivációs helyzetből vezeti le,

⁸⁵ I. m. 209. [Magyar fordítása: i. m. 372. A fordítást módosítottam.]

amelynek magja az interakciós partnerekkel szembeni pozitív várakozó beállítottságok csalódása. Hobbes leírásától eltérően, az individuum itt a birtokbavételre nem az arra vonatkozó szorongás érzésével válaszol, hogy az önfenntartását a jövőben valami fenyegetni fogja, hanem inkább azzal az érzéssel, hogy a szociális interakciókban a vele szemben állók ignorálni fogják. Az emberi interakciók struktúrájába az a normatív várakozás, hogy más szubjektumok elismerésével találkozunk, legalábbis egy implicit feltevés formájában be van építve. Ezért Hegel számára az agresszív cselekedet is, amellyel a kizárt szubjektum a szemben álló fél birtokbavételi aktusára válaszol, teljesen más fényben jelenik meg, mint Hobbes természeti állapotról szóló tanításában: az idegen tulajdont a társadalmilag ignorált szubjektum nem azért próbálja meg károsítani, mert így akarja kielégíteni érzéki szükségleteit, hanem azért, hogy a másik bizonyos értelemben tudomást vegyen róla. Hegel a kizárt fél destruktív reakcióját olyan aktusként értelmezi, amelynek tulajdonképpeni célja, hogy visszahódítsa a másik figyelmét: „A kizárt megsérti a másikat a birtokát; belehelyezi saját kizárt magáértvaló-létét, saját enyémjét. Valamit csorbít rajta – olyan megsemmisítés, mint a vágyakozás megsemmisítése, hogy megadja magának a szubjektum érzését, de nem szubjektumának üres érzését, hanem az ő szubjektumát egy másik szubjektumban tételezve, egy másikat a tudásába helyezve.”⁸⁶ Még pregnánsabban, közvetlenül kapcsolódva a kizárt szubjektumok gyakorlati ellenállásához, azt mondja, hogy „a tevékenység nem a negativitásra, nem a dologra irányul, hanem a másik önmagát-tudására”.⁸⁷

Miután Hegel ily módon a konfliktus lefolyását első megközelítésben a tulajdon nélküli fél perspektívájából rekonstruálta, leírásának következő lépése abban áll, hogy ugyanezt a tulajdonos fél szemszögéből is megteszi. A megtámadott szubjektumban a tulajdonának felbomlasztására vonatkozó tapasztalat egyfajta normatív irritációt vált ki: mert számára a szemben álló fél agresszív reakciójából visszatekintve tudatosodik, hogy a saját cselekedetének, vagyis a kezdeti birtokbavételnek egy másik jelentéstartalommal kell rendelkeznie, mint amit ő eredetileg tulajdonított neki. A vagyont megragadó szubjektum a maga cselekedetében először kimondottan önmagára vonatkozott, a vagyommegragadás aktusát a maga egocentrikus tudatban hajtotta végre; így szaporította egy további tárggyal a maga ökonómiai javait. Csak az interakciós partner ellenreakciója vetíti visszatekintve a szemei elé, hogy a cselekedetei indirekt módon a maga társadalmi környezetére is utalnak, amennyiben kizárják azt a tárgy hasznosításából. Ennyiben a birtokos szubjektum öneszmélésével is számol, mert általa tudja decentralizálni a maga kezdetben egocentrikus szemléletmódját: „Tudatára ébred [mármint a birtokba vevő szubjektum], hogy valami egészen mást tett, mint amire gondolt; az volt a

⁸⁶ I. m. 209–210. [Magyar fordítása: i. m. 372. Az eredetiben lévő kiemelések törölve.]

⁸⁷ I. m. 210. [Magyar fordítása: i. m. 210.]

gondolata, hogy tiszta vonatkozást teremt léte és szubjektuma között, természetes magáértvaló-létére gondolt.”⁸⁸

A megtámadott szubjektum természetesen észleli (a cselekvésorientáció decentralizálásának mértékében) azt a tény is, hogy az interakciós partner támadása nem a vélt birtokának, hanem neki mint emberi személynek szól. A felbomlasztás aktusát így olyan cselekedetként tanulja meg értelmezni, amelyen keresztül a szemben álló fél provokatív módon rákényszerít egyfajta reakciót. A birtokbavétel kezdeti eseményéből így végül egy olyan konfliktusszituáció nő ki, amelyben a két fél (akik kölcsönösen tudnak a másiktól való szociális függőségükről) ellenségesen áll szemben egymással: „Ilyen felindultan állnak egymással szemben, mégpedig úgy, hogy a második a sértő, az első pedig a sértett, mert ő a birtokbavétel során nem gondolt a másodikra; az viszont sértő volt, gondolt rá: Amit megsemmisített az nem a dolognak a saját formája volt, hanem az ő munkájának vagy tettének a formája.”⁸⁹

Ez a kísérlet, hogy a természeti állapot kiinduló szituációját a részt vevő szubjektumok performatív perspektívájából adjuk vissza, egy olyan első következtetéshez vezet, amelyet a hobbesi tanítás elleni radikális ellenvetésként lehet értelmezni. Ha a létrejött konfliktus társadalmi jelentőségét csak azáltal tudjuk megfelelően értelmezni, hogy mindkét félről feltételezzük a másiktól való függésének tudatát, akkor a viszályban álló szubjektumokat nem lehet pusztán egocentrikus cselekvőként, vagyis egymástól izolált lényekként értelmezni. Mindkét szubjektum ugyanis a szemben álló felet már pozitív módon bevonta a maga cselekvésorientációjába, mielőtt egy adott konfliktusban egymással szembe ellenségeként lépnének fel. Mindkettőjüknek ugyanis a mindenkori másikat már előzetesen egy olyan interakciós partnerként akceptálniuk kellett, akitől a saját cselekvésüket függővé teszik. A birtok nélküli szubjektum esetében ez az előzetes igenlés abban a csalódásban mutatkozik meg, amellyel a másik gátlástalan birtokbavételére reagál; a birtokló szubjektum esetében ezzel szemben ugyanez az előzetes igenlés abban a készségben mutatkozik meg, hogy a szemben álló fél szituációdefinícióját átveszi a saját cselekedetének értelmezésekor. Mindkét fél tehát – a mindenkori cselekvésorientációjuk propozicionális tartalmának bázisán – már kölcsönösen elismerte egymást, még akkor is, ha ez a társadalmi egybeesés számukra esetleg tematikusan még nem jelenvaló.

Hegel ezért joggal következtet arra, hogy a természeti állapot konfliktusa előtt már ott kell állnia a szubjektumok implicit egyetértésének, amely az interakciós partnerek kölcsönös igenlésében áll: „A kizárás megszüntetése már megtörtént; mindkettő kívül van magán, mindkettő valamilyen tudás, önmaga számára tárgy; mindegyik tudatában van magának a másikban, jóllehet mint valami megszün-

⁸⁸ Uo. [Magyar fordítása: i. m. 372–373. Az eredetiben lévő kiemelések törölve.]

⁸⁹ Uo. [Magyar fordítása: i. m. 373. Az eredetiben lévő kiemelések törölve.]

tetettnek, de a pozitivitás éppúgy jelen van mindkét fél oldalán. [...] Mindegyik kívül van magán.”⁹⁰

Az interakciók eme nem tematizált előfeltevésével ellentétben a két fél egymással szemben tudatosan a közvetlen szembenállás pozícióját veszi fel. Hegel azt az interszubjektív viszonyt, amely a megkettőzött szubjektumok között fennáll, miután a birtok objektuma felbomlott, az „egyenlőtlenség” viszonyaként határozza meg. Az első lépésben kizárt szubjektum az idegen birtok szétzúzásának aktusán keresztül a szemben álló fél számára újra tudatosította magát, és ezáltal rendelkezik egy önmagára vonatkozó interszubjektív módon megerősített tudással, a másinak viszont azt kell éreznie, hogy egy ilyen tudást éppenhogy elraboltak tőle, mert az ő szituációértelmezése nem részesült interszubjektív elismerésben. Belőle, akinek figyelmét és megerősítését az interakciós partner éppen most erőszakolta ki, hiányzik minden arra vonatkozó lehetőség, hogy a maga individuális akaratát a szemben álló félnél az elismerésen keresztül bebiztosítsa. Hogy megmagyarázza azt a gyakorlati folytatást, amelyet ez az aszimmetrikus viszonykonstelláció kivált, Hegel még egyszer röviden összefoglalja azt, ami az argumentációnak egyfajta implikációként bázisul szolgál: a magáértvalóság „valóságához” hozzá tartozik, hogy ennek „valósága azt jelenti, hogy a másik ismerje el, hogy a másik számára abszolút érvénye legyen”.⁹¹ A megtámadott szubjektum csak akkor térhet vissza önmaga interszubjektív módon hitelesített megértéséhez, ha az adott pillanatban nincs semmiféle tapasztalata a szemben álló félről, és így ugyanazt próbálja meg végrehajtani, amit az interakciós partnere már ő előtte végrehajtott: „immár nem az a célja, hogy a létezését állítsa vissza, hanem a magáról való tudását, azaz hogy elismert legyen”.⁹² A partnerétől eltérően azonban a megtámadott szubjektum számára már nem elegendő, hogy a másikban a provokáció aktusán keresztül magát annak emlékezetébe idézze; sokkal inkább azt kell bizonyítania, hogy az ellenséges birtok szétzúzása őt nem a pusztta birtok miatt, hanem az intencióinak félreértése miatt sérti. E meggyőződés számára a szemben álló fél elismerését csak akkor találhatja meg, ha az életre-halálra szóló harcra vonatkozó készségen keresztül demonstrálja, hogy számára az igényeinek legitimitása fontosabb, mint a fizikai egzisztenciája. Hegel a természeti állapot konfliktustörténetében rejlő köztes stádium folytatását egy olyan harcban látja, amelybe a megtámadott szubjektum belekényszeríti a maga interakciós partnerét, hogy így az akaratának morális feltétlenségével együtt a személyének elismerésre méltóságát is igazolja: „De ahhoz, hogy abszolút érvénye legyen, saját maga előtt is abszolútnak, akaratnak kell mutatkoznia, vagyis olyasvalaminek, aminek a számára immár nem az a létezése számít, amely a birtoka volt, hanem ez a tudatos magáértvaló léte, amelynek léte tiszta értelemben tudás önmagáról, s ily módon egzisten-

⁹⁰ Uo. [Magyar fordítása: i. m. 373. Az eredetiben lévő kiemelések törölve.]

⁹¹ I. m. 211. [Magyar fordítása: i. m. 374.]

⁹² Uo. [Magyar fordítása: i. m. 374. Az eredetiben lévő kiemelések törölve.]

ciát nyer. Ám ilyennek mutatkozni nem más, mint önmaga által véghezvinni a hozzá tartozó létezés megszüntetését [...] Előtte mint tudat előtt mindez úgy jelenik meg, mint ami a másiknak a halálát célozza; de valójában a saját haláláról van szó; öngyilkosság, amennyiben önmagát teszi ki veszélynek.”⁹³

Az életért és halálért folyó harc – amelybe a megsértett szubjektum, a szemben álló felet a halálos fenyegetésen keresztül belehajtja – a hegeli rekonstrukción belül kiemelt helyet kap; ez jelzi az individuális művelődési folyamaton belül azt a tapasztalati szintet, amelyen keresztül a szubjektumok végleg megtanulják, hogy önmagukat „jogokkal” felruházott személyekként értelmezzék. Ugyanakkor furcsa, hogy Hegel arra a döntő kérdésre, hogy melyek azok a különös tapasztalati kvalítások, amelyek egy ilyen harcnak gyakorlati-morális erőt kölcsönöznek, nem ad kielégítő választ. A szubjektív szellem konstitúciójára vonatkozó fejtegetések rövid záró részében Hegel olyan apodiktikus állításokra korlátozódik, mint hogy a kölcsönös halálos fenyegetés szituációjában az implicit elismerésből kényszerűen létre kell jönnie egy interszjektív tudatos jogviszonynak. Az élet végességének tapasztalatában az individuális akarat művelődési folyamata – amely eddig a szerszámhasználat és a szeretet szintjein haladt keresztül – eljutott a maga definitív végéhez. Mivel ugyanis mindkét szubjektum az életre-halálra szóló harcban a mindenkori másikat „mint tiszta szubjektumot látja maga előtt”, és így mindketten rendelkeznek az „akarat tudásával”,⁹⁴ ami azt jelenti, hogy a szemben álló fél mint jogokkal rendelkező személy lép fel. Ennél az egy utalásnál többet nem találunk azon a helyen, amelyen Hegel a jogviszonyok interszjektív létrehozását a halál tapasztalatával próbálja konstitutív összefüggésbe hozni; ezért szükségünk van még néhány járulékos, erős érvre ahhoz, hogy a provokatív gondolat kísérletből egy argumentatív gondolatmenetet formáljunk.

Egy ilyenfajta értelmezés adódik Andreas Wildt téziséből, mely szerint Hegel az „életre-halálra szóló harcról” nem szó szerinti értelemben, hanem csak képletes értelemben beszélt. Ezzel a drasztikus metaforával az egzisztenciális „fenyegetés” azon pillanataira utalt, amelyben a szubjektumnak rá kell döbbsennie arra, hogy az értelmes élet számára csak a „jogok és a köteleességek elismerésének kontextusában” válik lehetségessé.⁹⁵ Ha ezt az interpretációs javaslatot követjük, akkor a második értelmezési kísérlet nagyon hasonlít egy, a saját életével konfrontált szubjektum monolitikus tapasztalati szituációjának kiindulópontjához. Alexandre Kojève képviselte a leghatásosabban azt a tézist, hogy Hegel az „életre-halálra szóló harc” eszméjével már egzisztenciálfilozófiai gondolatmenteket vetített előre, mert ezekben az individuális szabadság lehetősége a saját halál előrevetülő bizonyosságának feltételéhez van kötve.⁹⁶ Ezzel szemben van egy olyan harmadik in-

⁹³ Uo. [Magyar fordítása: i. m. 374. Az eredetiben lévő kiemelések törölve.]

⁹⁴ I. m. 212. [Magyar fordítása: i. m. 375.]

⁹⁵ Wildt: *Autonomie und Anerkennung*, i. k. 361.

⁹⁶ Alexandre Kojève: *Hegel*, Frankfurt am Main, 1975. V. fejezet (217. skk.) Lásd ezen túlmenően Thomas M. Macho: *Todesmetaphern*, Frankfurt am Main, 1987. II. fejezet.

terszubszejtivitáselméleti értelmezés, amelyben nem a saját halálunk, hanem az interakciós partner lehetséges halála áll a figyelem középpontjában.⁹⁷ Hegel fejtegetéseit ugyanis úgy is értelmezhetnénk, hogy csak a másik végességének elővételezésével tudatosulhat az a közös egzisztenciális vonás, melynek bázisán a két szubszejtum kölcsönösen mint megsérthető és fenyegetett lényt tapasztalja meg önmagát.

Mindenesetre sem ez az interpretációs javaslat (és Kojève kísérlete még kevésbé) nem tudja megmagyarázni, hogy miért éppen az individuális jogokra formált igény elismeréséhez kell a saját vagy az idegen halál anticipációjának elvezetnie. Hegel azonban a maga szövegében – még akkor is, ha továbbmenő megalapozás nélkül, de elég félreérthetetlenül – ebből indult ki: az egymással harcoló szubszejtumok a kölcsönös halandóság észlelésében fedezik fel, hogy már előzetesen elismerték egymást a maguk alapvető jogaiban, és ezzel implicit módon már megteremtették egy interszubszejtív kötelező jogviszony társadalmi alapjait. Ennek az utólagosan felfedezett teljesítménynek a magyarázatához egyáltalán nem kell utalnunk a halál egzisztenciális dimenziójára; mert egyedül az interakciós partner morális ellenállása az, amely a támadó szubszejtum szemei elé tudja idézni, hogy amaz ugyanazon a módon normatív várakozásokat támasztott vele szemben, mint ahogy azt ő maga is tette vele szemben. Egyedül az individuális jogok érdekében való fellépés ténye és nem a fellépés mikéntje teszi mindkét szubszejtum számára lehetővé, hogy a vele szembenállóban megpillantsa a morálisan felismerhető személyt, és ezzel eljusson a fundamentálisintegritás-igények kölcsönös igenléséhez. Ebben az értelemben azt mondhatjuk, hogy az interakciós partnerek morális megérthetőségének tapasztalata (és nem a másik egzisztenciális halandósága) az, amely az individuumokban tudatosíthatja az előzetes elismerési viszonyok szintjét, melynek normatív magja a jogviszonyban kötelező interszubszejtív alakot ölt magára. Hegel ezzel szemben némileg átlépte az általa megmagyarázandó tényállás kereteit, amikor az individuális jogok legitimitásának interszubszejtív megjelenítését a halál tapasztalatának előfeltevéséhez kötötte. Az, hogy az egyesnek a végesre való ilyen vonatkozása a saját konstrukciójában rendelkezik egy bizonyos hellyel, azokban az elméleti nehézségekben fog lecsapódni, amelyek már előkészítik a jogon túli elismerési formához való átmenetet.

Azzal a néhány utalással, amelyek az életet fenyegető harc kimenetelére vonatkoznak, Hegel számára befejeződött az a feladat, amit a szubszejtív szellem művelődési folyamatára vonatkozó fejezettel önmaga számára kitűzött: mivel az individuális akarat (az összes többi individuum reakcióját segítségül hívva) önmagát jogokkal felszerelt személyként tudja megragadni, ezért képes részt venni abban az általános szférában, melynek keretei között a társadalmi élet reprodukciója zajlik. Mindenesetre az a körülmény, hogy Hegel itt az individuális művelődési folyamatot a végéig kíséri, nem szabad, hogy azt a félrevezető benyomást keltse, mintha az általános szféra a szubszejtumokkal szemben valami principiálisan ide-

⁹⁷ Egy ilyen kiindulóponthoz lásd pl. Emmanuel Lévinas: *La Mort et le Temps*, Paris, 1991.

gen vagy felettük álló lenne. A társadalom „szellemi valósága”, az „általános akarat” Hegelnél egy olyan átfogó médiumként jelenik meg, amely egyedül a kölcsönös elismerés interszubjektív praxisán keresztül tudja önmagát reprodukálni. Az „elismertség” szférája a különböző művelődési folyamatok eredményeinek felhalmozásával alakul ki, és csak az individuumoknak jogi szubjektumokká való állandó átalakításán keresztül tarthatja magát életben. Igen, ezen az inkább statikus modellen Hegel csakhamar egy döntő vonatkozásban túllép, amennyiben a társadalmi valóság általa nyújtott bemutatásába bevonja a szubjektumok elismerésre törekvését, mint produktív és megváltoztató erőt. Az elismerésért vívott harc nem a művelődési folyamatok konstitutív elemeként járul hozzá a polgári társadalom szellemi életéhez, hanem normatív kényszerként működik közre a jogrendszer fejlődésének innovatív alakításában.

Az az elméleti keret, amelyben az elismerésért vívott harc további meghatározásai kifejtésre kerülnek, abból a speciális feladatkijelölésből adódik, ami a „szubjektív szellem” elemzéséhez kötődő fejezetben található. Hegel ebben – abból az elemzési logikából következően, amelyet a vállalkozása a maga egészében követ – a szellem művelődési folyamatát egy olyan új szinten próbálja rekonstruálni, amelyhez az individuális akaratnak a társadalmi valóságba való belépésével jutunk el. Amennyiben a társadalom szférája egyedül a jog viszonyán keresztül konstituálódik (habár ez a viszony az eddigiekben még teljesen meghatározatlan maradt), akkor vele szemben mármint azt a különös követelményt kell megfogalmaznunk, hogy a társadalmi valóság felépítését a jog megvalósulásának folyamatként kell bemutatni. A társadalmi élet számára a jogviszony azért alkot egyfajta interszubjektív bázist, mert minden szubjektumot arra kötelez, hogy mindenki mást annak legitim igénye szerint kezeljen. A szeretettel ellentétben ugyanis a jog Hegel számára a kölcsönös elismerés olyan formája, amely strukturálisan nem teszi lehetővé a közelállókhoz való társadalmi viszonyok partikuláris beszűkítését. A kommunikációs egyetértés vagy az „általános akarat” minimális mértéke egy társadalomban csak a „jogi személy” megvalósulásával együtt adott; és ez teszi lehetővé a társadalom centrális berendezkedéseinek együttes reprodukcióját. Mert csak akkor fognak tudni olyan konfliktusmentes kapcsolatokat kialakítani egymással, amelyekre a társadalmi feladatok kooperatív megoldásához feltétlenül szükség van, ha a társadalom tagjai kölcsönösen respektálni tudják egymás legitim igényeit. Mindenesetre a jogviszonyok (amelyekkel eddig dolgunk volt) pusztán a princípiumának még nincs megfelelő alapja, mivel még egyáltalán nem tisztázott, hogy a szubjektumok valójában milyen jogokkal is rendelkeznek. Az „absztrakt elismertség” választóvonalában – amelyben a társadalom összes tagjának művelődési folyamata végül találkozik egymással – bizonyos értelemben még nyitva van, hogy a társadalom tagjainak milyen tekintetben és milyen terjedelemben kell egymást (mint jogi személyeket) reciprok módon elismerniük.⁹⁸ Ebből az

⁹⁸ Hasonlóan Andreas Wildtnél is: *Autonomie und Anerkennung*, i. k. 364–365.

okból kifolyólag Hegel a *Történelemlfilozófia* második fejezetében a társadalmi valóság felépítését egy olyan művelődési folyamatként írja le, amelyen keresztül a jogi elismerés absztrakt viszonya lépésről lépésre gazdagodik; kialakul a polgári társadalomnak egy olyan intézményes szerkezete, ami a jogviszony újabb és újabb konkretizációs formáiból jön létre.

Az így módon meghatározott feladatot könnyű megoldani, amíg csak az olyan individuális jogigények explikációjáról van szó, amelyek közvetlenül a szubjektív szellemnek az „elismertség” szférájába való integrációjából adódnak. Mivel az emberi individuumot első lépésben absztrakt módon „élvező és dolgozó”⁹⁹ lényként határoztuk meg, ezért Hegel számára minden kétségen felül áll, hogy a társadalmi intézményalkotás folyamata e két tulajdonság jogi általánosításával kell hogy kezdődjék. Az egyes ember „vágyakozása” szempontjából ez azt jelenti, hogy megkapja azt a „jogot”, hogy „fellépjen”,¹⁰⁰ vagyis egy szükségletigénnyé transzformálódjék, melynek teljesítését az individuum legitim módon elvárhatja. Ebből az individuális munkatevékenység tekintetében az is következik, hogy egy olyan társadalmi tevékenységmóddá alakul át, amely szemléletesen már nem a saját szükségletek, hanem „absztrakt” módon az idegen szükségletek kielégítését szolgálja. A szükségletek átalakítása legitim fogyasztási érdekekké megköveteli, hogy a munkavégzést leválasszuk a szükségletkielégítés közvetlen céljáról: „Tehát mindenki sok ember szükségletét elégíti ki, és az egyes ember számos különös szükségletének a kielégítése sok más ember munkája.”¹⁰¹ Ahhoz, hogy az absztrakt módon megtermelt javak megtalálják az utat az anonim módon rájuk irányuló szükségletek felé, szükség van a jogi elismerés további konkretizálásának előfeltevésére: a szubjektumoknak kölcsönösen el kell ismerniük a munka által létrehozott birtokaik jogszerűségét és ezzel egymás számára tulajdonosokká kell válniuk, miközben a termékeiket kicserélhetik egymással. A csere Hegel szemében a jogi személyek közötti reciprok cselekvés prototípusa; a csereérték számára a részt vevő szubjektumok egyetértésének szellemi megtestesülését képviseli: „Az általános az érték, az érzéki mozgás a csere. Ugyanez az általánosság a tulajdon közvetítése is, mint tudó mozgás, tehát oly módon van közvetlenül valamim, hogy az elismertség közvetíti, vagyis létezése valójában a szellemi lényeg.”¹⁰²

A tulajdon és a csere intézményeiben (amelyek együttvéve a társadalmi munka rendszerének funkcionális feltételei) Hegel még az ember elementáris valóságvontakozásainak a jogi elismerés viszonyaiba való integrálódását látta. Az „elismertség közvetlenségének” ezt a szféráját véglegesen csak a „szerződés” bevezetésével lépjük át; a szerződésben ugyanis a cserében a cselekvésorientációk reciprocitásáról már meglévő tudat egy nyelvigleg közvetített tudás reflexív alakját ölti magára.

⁹⁹ Hegel: *Jenaer Realphilosophie*, i. k. 213. [Magyar fordítása: i. m. 377.]

¹⁰⁰ Uo. [Magyar fordítása: i. m. 377.]

¹⁰¹ I. m. 215. [Magyar fordítása: i. m. 378.]

¹⁰² I. m. 216. [Magyar fordítása: i. m. 380. Az eredetiben lévő kiemelések törölve.]

A faktikus cserecelekedetek helyébe a szerződésben egy olyan kölcsönösen artikulált köteleesség lép, amely a jövőben meghozandó teljesítményekre irányul: „Ez a nyilatkozatok cseréje, és immár nem a dolgoké, de ugyanannyit ér, mint maga a dolog. A másiknak az akarata mindkettő számára mint olyan érvényes. Az akarat visszatért a fogalmába.”¹⁰³

Ebben az értelemben a szerződésviszony bevezetésével együtt kitágul az elismerés intézményes formájának anyagi tartalma is; mert a szerződés performatív kijelentésének morális tartalmához való kötődés az, amelyben a jogi szubjektum mint szerződéspartner megerősítést talál: „Saját személyemnek a szerződésben való elismerése éppen *engem* mint létezőt enged érvényesülni, már szavamat is a teljesítés helyett; vagyis énem, saját pusztá akaratom, nincs elválasztva létezésem-től; a kettő azonos.”¹⁰⁴ Mindenesetre Hegel számára a jogi elismerésnek ezzel az új konkretizációs szintjével mindig összefonódik a jogtalanság lehetősége. A szerződésviszony és a jogsértés között Hegel – mint ahogy a későbbi szövegeiben is – mindig feltételez egyfajta strukturális rokonságot. Ennek alapját azonban most abban látja, hogy a szerződés a szubjektumnak megadja az utólagos szószerzés esélyét, mivel a teljesítmények formális garantálása és valóságos teljesítése közé egy időbeli távolságot helyez: a „létezéssel és az idővel szembeni közömbösség”¹⁰⁵ a szerződési viszonyt különösen kiszolgáltatja a jogsértés veszélyének.

Hegel a szerződésszegést – anélkül, hogy ezzel valóban számolna – úgy interpretálja, hogy ebben az esetben is egy szándékos látszatkeltésről lehet szó, vagyis az „egyes és a közös akarat” szétválasztásáról: „A szerződést egyoldalúan megszeghetem, elvégre az én egyes akaratom mint olyan érvényes, nemcsak akkor, ha közös akarat, hanem a közös akarat maga is csak annyiban áll fenn, amennyiben az én egyes akaratom érvényes. [...] A kettő különböző voltát akkor tételezem valóságosan, ha megszegem a szerződést.”¹⁰⁶ A szerződésviszonyból való egocentrikus kilépésre adott reakció megteremti a legitim erőszak eszközeit; ennek segítségével a jogviszonyok által konstituált társadalom a szószerző szubjektumot utólag megpróbálja rákényszeríteni arra, hogy teljesítse a szerződésben elvállalt kötelezéseit. Ezen erőszakalkalmazás legitimitását Hegel minden körülményeskedés nélkül abból a normatív tartalomról vezeti le, amellyel azok a szabályok rendelkeznek, amelyek az elismerés reciprocitását a mindenkor elért szinten garantálják. A köteleések átvétele nélkül (amelyek a szerződésnek való engedelmeskedésből származnak) a szubjektum megsértené azokat az elismerési szabályokat, amelyeknek a maga jogi személy státuszát köszönheti. Ennyiben az erőszak alkalmazása olyan végső eszköz, amely a szószerző individuumot még megakadályozhatja abban, hogy kiessen a társadalom interakciós összefüggéséből: „A sza-

¹⁰³ I. m. 218. [Magyar fordítása: i. m. 382. Az eredetiben lévő kiemelések törölve.]

¹⁰⁴ I. m. 222. [Magyar fordítása: 386.]

¹⁰⁵ I. m. 219. [Magyar fordítása: i. m. 383. A fordítást módosítottam.]

¹⁰⁶ Uo. [Magyar fordítása: i. m. 382–383. Az eredetiben lévő kiemelések törölve.]

vamnak érvényesnek kell lennie, nem morális megfontolásokból, nem azért, mert úgy kellene lennie, belsőleg azonos maradok magammal, érzületemet, meggyőződésemet stb. nem változtatam meg, hanem éppen mert mindezt meg tudom változtatni; ám akaratom csak mint elismert akarát van jelen. Nemcsak magamnak mondok ellent, hanem akaratom elismert voltának is. Senki sem hagyatkozhat a szavamra, vagyis akaratom pusztán az enyém, pusztá vélekedés. [...] Arra kényszerülök, hogy személy legyek.”¹⁰⁷

Nos, a szerződés megszegőjének jogi kényszerítésével Hegel számára egy olyan konfliktus lép fel, amely őt arra indítja, hogy a jogi viszonyok szintjén is feltételezze az elismerésért vívott harcot. Ehhez a döntő következtetéshez már csak arra az egy további lépésre van szükség, hogy a jogi kényszer alkalmazását olyasvalamiként határozza meg, ami a maga részéről az érintett szubjektumból ki tudja váltani a megvetés érzését. Egy ilyen tézist Hegel akkor fogalmaz meg, amikor a jogi kényszer elviselése és egy büntett elkövetése között motivációs összefüggést próbál teremteni: szerinte a jogi kényszer tapasztalata szükségszerűen mindenki számára, aki mint jogi szubjektum a maga igényeiben társadalmilag biztosítva tudja magát, a saját személyiségének megsértését jelenti. Mivel azonban már a szószegő individuum is egy ilyen módon megvédett szubjektumnak tekintheti magát, ezért a társadalmi kényszerintézkedésekre a felháborodás érzésével fog reagálni; a megfelelő kifejezést azonban egy ilyen érzés csak a büntett végrehajtásának aktusában találhatja meg. Hegel annyira biztos az ily módon körvonalazott levezetésben, hogy azt hiszi, egyetlen szóval félresöpörheti mindazokat a magyarázatkísérleteket, amelyek a bűnözést nem a társadalmi megvetés motívumára vezetik vissza: „A bűn belső forrása a jog kényszere; a szükség és az ehhez hasonló csak külső okok, amelyek az állati szükségletekhez tartoznak, a bűn mint olyan viszont a személy mint olyan ellen irányul, és a személynek a bűnről való saját tudása ellen. Ez a bűn belső igazolása, a kényszer, a bűnös egyedi akarátának szembelyezése a hatalommal, az érvényességgel, az elismertséggel. A bűnös valóki akar lenni (miként Hérosztratosz), nem feltétlenül híres, de azt akarja, hogy saját akarátát véghezvigye az általános akarát ellenében.”¹⁰⁸

A bűnözés elismeréseméleti értelmezése, amelyet ezek a mondatok röviden összefoglalnak, nemcsak azt magyarázza meg, hogy Hegel miért indulhat ki az elismerésért vívott harcból a jog szféráján belül, hanem utólag azt az elméleti hézagot is betölti, amelyet *Az erkölcsiség rendszere* hagyott maga után, mivel belőle még hiányzott a bűnözés tárgyi motiválása. A bűnözés az „általános elismertség” megsértésének célzott aktusa; az elkövető oldaláról úgy írható le, hogy az a tény korlátlan tudatában „megsértett egy személyt, akit magábanvalóan elismert”.¹⁰⁹ Egy ilyen cselekedet motivációs kiváltó oka az az érzés, hogy a „saját akarát”

¹⁰⁷ I. m. 220. [Magyar fordítása: i. m. 383–384. Az eredetiben lévő kiemelések törölve.]

¹⁰⁸ I. m. 224. [Magyar fordítása: i. m. 388–389. Az eredetiben lévő kiemelések törölve.]

¹⁰⁹ I. m. 224–225. [Magyar fordítása: i. m. 389–390.]

a maga különösségében a jogi kényszerek alkalmazásán keresztül nem kerül elismerésre. Ennyiben a bűnözésben a jog előrehaladott szintjén ugyanaz játszódik le, mint ami az életre-halálra menő harcban az individuális művelődési folyamat feltételeinek bázisán lejátszódott: egy szubjektum egy provokatív cselekedeten keresztül vagy az egyes másikat vagy az egyesített sokaságot arra próbálja rábírni, hogy respektálja a társadalmi érintkezési viszonyok által még el nem ismert várakozási beállítottságokat. Az első esetben (az individuális művelődési folyamat esetében) a személyiségnek egy még el nem ismert rétege olyan igényekből áll össze, amelyek az autonóm rendelkezési hatalomra irányulnak, mégpedig a saját élet reprodukciójára tekintettel. A sikeres elismerés eredményével ennek megfelelően együtt jár a társadalmasodás módusában való előrelépés is, mert ebből kifolyólag minden egyes önmagát autonóm jogi személynek, és ezzel együtt egy jogi közösség társadalmi tagjának tekintheti. A második esetben ezzel szemben, amelyben az „általános akarat” művelődési folyamata játszódik le, a még el nem ismert szóban forgó rétegének nyilvánvalóan olyan igényekből kell összeállnia, amelyek az individuális célkitűzések megvalósítására vonatkoznak, mégpedig az egyenlő jogok és kötelességek feltételeit szem előtt tartva. Ilyen nagyon homályos körülmények között legalább az a kijelentés már érthető, amely a bűnözés céljaként az „egyes akarat” érvényesítését nevezi meg. Hegel azonban még azáltal is megnehezíti annak megértését, amire gondol, hogy az individuális egyediség megvetésének tapasztalatát a jogi kényszer alkalmazásának feltételeihez köti. Mert mit jelentsen az, hogy egy szubjektum a maga igényében a saját akaratának megvalósítását tekintve abban a pillanatban megsértve érzi magát, amelyben (egyéb-ként teljesen jogosan) a szerződésben vállalt kötelességeinek teljesítésére kényszerítik?

Ahogy azt könnyű látni, e kérdésre adott válasszal már azt is előrevetítjük, hogy milyen módon lehet az elismerésért vívott harc szerepét a jogviszony szempontjából a maga egészében értelmezni. Hegel az „általános akarat” művelődési folyamatát, és ezzel együtt a társadalom konstúcióját a jogi elismerés tartalmainak lépésről lépésre való konkretizációjaként határozza meg. A bűnözés aktusa ebben – ugyanúgy, mint *Az erkölcsiség rendszerében* – a morális provokáció katalizatorikus funkcióját tölti be, melyen keresztül az egyesített jogszubjektumok „általános akarata” tovább differenciálódik; de hogy miben áll ennek konkrét tartalma azt megint csak azon a normatív várakozáson lehet mérni, amelyet a megvetett szubjektum a bűnözés rejtett formájában próbál közvetíteni a társadalom felé. Ezért annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy az elismerésért vívott harc milyen szerepet játszik a társadalmi valóság szintjén, azon nehézségek megoldásának előfeltevéséhez kötődik, amelyet Hegel a „bűnözés belső forrásaként” ragad meg.

Két lehetőség is kínálkozik, hogy Hegel tömör és ezen túlmenően meglehetősen merész fejtegetéseit úgy interpretáljuk, hogy a körvonalazott problémára tekintettel egy tárgyilag konzisztens hipotézishez jussunk. Egyrészt azt a különös

megvetést, amelyet a szószegő szubjektumnak a jogi kényszerítésen keresztül kell megtapasztalnia, egy egyedi eset konkrét feltételeitől való absztrakcióban kell megérteni; az „egyes akarat” ebben az esetben azért maradna társadalmi elismerés nélkül, mert szerződésviszonnyal intézményesített jogi normák alkalmazása olyan absztrakt módon zajlik le, hogy a szerződésszegés kontextusspecifikus individualizált motívumai nem vehetők figyelembe. Ezen értelmezés keretei között tehát a jogi kényszer sértő kvalitása a normaalkalmazás hamis formalizmusán mérhető, amely azt hiszi, hogy egy konkrét szituáció minden különös körülményétől eltekinthet; és a tanulási lépésnek, amivel az egyesített jogszubjektumok a bűnöző provokációira reagálnak, ennek megfelelően a jogi normák alkalmazásának kontextusszenzibilitására vezethető vissza. Másrészt azonban a szóban forgó különös megvetés, amely állítólag összefonódik a jogi kényszer kifejtésével, az individuális szándékok megvalósításához kötődő anyagi feltételektől való absztrakcióban gyökerezik.¹¹⁰ Az „egyes akarat” ebben az esetben azért maradna társadalmi elismerés nélkül, mert a szerződésviszonnyal intézményesített jogi normák tartalmilag olyan elvontan vannak megfogalmazva, hogy már nem lehet figyelembe venni a jogilag garantált szabadságok megvalósítására vonatkozó individuális esélyek különbségeit. Ezen értelmezés keretei között a jogi kényszer sértő kvalitása nem a normaalkalmazáson, hanem a jogi normák tartalmának hamis formalizmusán mérhető. És a tanulási lépés, amelynek a bűnöző provokációja nyomán fel kell lépnie, a jogi normáknak a materiális esélyegyenlőség dimenziójával való kiegészítésében áll.

Annak a kérdésnek az eldöntése, hogy a két interpretációs lehetőség közül melyik van összhangban a kifejezni szándékolt tényállással, lényegében Hegel érvelésének folytatásától függne. Mert az arra vonatkozó felvilágosítással, hogy miben áll a jogviszony konkretizálásának további lépése, visszatekintve a bűnözés motivacionális kiváltó oka is tisztázódni fog, és ezzel együtt a társadalmi megvetés jellegét is rögzíteni kellene. Meglepő módon azonban Hegel azt tekinti az egyetlen újításnak, amit a bűnözés morális provokációja képes kiváltani, a jognak egy informálisból egy államilag szervezett viszonyná való átépítését, vagyis a természetes jogból a pozitív joghoz való átmenetet. Ezzel szemben az elemzésekben olyan előrelépésekről, amelyek magára a jogi elismerés tartalmára vagy struktúrájára vonatkoznak, nem esik szó. Az állam által megteremtett jogrendszerhez való átmenetet Hegel egészen sematikusán konstruálja meg, ahogy azt már Kant is tette, a maga jogtanában,¹¹¹ mégpedig a „büntetés” közvetítő fogalmának segít-

¹¹⁰ Ezt a javaslatot fejti ki Andreas Wildt: *Autonomie und Anerkennung*, i. k. 364. skk.

¹¹¹ Lásd Immanuel Kant: *Der Rechtslehre zweiter Teil. Das öffentliche Recht*, in *Kants Gesamelte Schriften*, szerk.: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 6. kötet, *Metaphysik der Sitten*, Berlin, 1914. 309. skk. [Magyar fordítása: Kant: *Az erkölcsök metafizikája*, in uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése / A gyakorlati ész kritikája / Az erkölcsök metafizikája*, Gondolat Kiadó, 1991. 413. skk. Fordította: Berényi Gábor.]

ségével. Mivel a bűnözés az általános akarat megsértésének individuális aktusát képviseli, ezért megfordítva, az erre adott reakciónak szükségképpen arra kell irányulnia, hogy a maga interszjektív hatalmát az elszabadult egyessel szemben újra érvényre juttassa; a „megsértett általános elismertség megfordítása”¹¹² azonban csak a bűnöző megbüntetésének formájában lehetséges, amelyen keresztül a tettét oly módon viszonyozzák, hogy ennek következtében a jogi elismerés megzavart viszonya újra helyreáll. A büntetés kifejtésével azok a morális normák, amelyek szellemi mozzanatokként a társadalmi élet alapjául szolgálnak, belépnek a külső jelenségek világába; ezért az egyesített jogszjektumok a büntetés végrehajtása során a közös normatív vonásaikat először látják a törvény objektivizált alakjában. Ez pedig az összes negatív előírás foglalatja, melyen keresztül a szjektumok közötti jogviszonyok az állami szankciók fenyegetésének fényében formális szabályozásnak vettetnek alá. Az ily módon körvonalazott fejlődésben az előrelépések – ahogy említettük – csak a jogviszony három intézményesített síkján csapódnak le: a jogi normák a bűnözés nyomása alatt a nyilvánosan kontrollált törvényelőírások alakját öltik magukra, tehát hozzákapják az állam szankcionálási hatalmát, de morális tartalmukat tekintve nem konkretizálódnak és nem differenciálódnak tovább. Ha azonban az újítások, amelyeket a bűnöző a jogviszonyban gyakorlatilag kivált, tisztán erre az egy intézményes síkra korlátozódnának, akkor a tetteinek tulajdonképpen követelése nem kaphatna társadalmi figyelmet; mert az ő elfedett, de meghatározó célja mégis minden esetben – tehát függetlenül attól, hogy a részletekben hogyan interpretáljuk – a jogi formalizmus meghaladása, melynek sértő hatását az állami szankcionáló instancia megteremtésével sem lehet egyszerűen hatályon kívül helyezni. A bűnözés a megvetés érzésére vezethető vissza, amelynek normatív okait azok a jogi innovációk, amelyeket állítólag maga tud kikényszeríteni, igazából nem lehet eltüntetni; ehhez ugyanis olyan változásokra lenne szükség, amelyen keresztül akár a jog absztrakt használatát, akár formalisztikus tartalmát korrigálhatnánk. Ennyiben a hegeli szöveg előrehaladása nemcsak arra a kérdésre nem válaszol, hogy melyik interpretációs lehetőség képviseli a bűnözés megfelelő magyarázatát; Hegel elemzése ezen a ponton igazából a saját igényeinek sem tud megfelelni, mert a bűnöző tettebe először is megpróbálja beleértelmezni a jogi elismerésre vonatkozó radikális követelményt, amelyet aztán később már nem tud integrálni a jogviszony keretei közé. Hegel az elismerésért vívott harcból (amelyet az általános akarat szintjén újra a művelődési folyamat hajtóerejeként ragad meg) olyan morális követelményeket vezet le, amelyeknek jogilag adekvát formáit ő maga sem tudja megadni; ezért az a termékeny eszme, amelyet az a javaslat tartalmazott, hogy a jogviszony fejlődését magát még egyszer alá kell vetnünk az elismerésért vívott harc morális nyomásának, a szöveg egészében pusztá felvetés marad.

¹¹² Hegel: *Jenaer Realphilosophie*, i. k. 224. [Magyar fordítása: i. m. 388. A fordítást módosítottam.]

Ezzel a tézissel szemben mármost meg lehetne fogalmazni azt az ellenvetést, hogy Hegel az „egyes akarat” elismerésének tulajdonképpeni helyét csak az állam erkölcsi viszonyában látja; már *Az erkölcsiség rendszerében* a szubjektum igénye a saját életének individuális különbségeire vonatkozó elismerésre nem elegendő ki magában a jog sférájában, hanem a maga megerősítését csak az állam által reprezentált népszellemben kaphatja meg. A régebbi szövegben található erre vonatkozó elméleti megalapozásnak, a maga gondolati szubsztanciáját tekintve még a *Reálfilozófiában* is érvényesnek kell lennie: mivel a jog a kölcsönös elismerésnek azt a viszonyát képviseli, amelyen keresztül minden személy, mint ugyanazon igények hordozója, ugyanabban a tiszteletben részesül, és éppen ezért nem lehet az egyes individuumok különös élettörténete respektálásának médiuma. Az elismerés ilyen individualizált formája a kognitív megismerési teljesítményeken túl még az emocionális részvétel elemét is tartalmazza, amely a másik életét, mint az individuális önmegvalósítás kockázatos kísérletét teszi megtapasztalhatóvá. Ha ezt a tézist megpróbáljuk beilleszteni a „valóságos szellem” címet viselő fejezetbe, akkor legalábbis részben érthetővé válik, hogy Hegel a bűnöző implicit követelését a jogviszonyon belül miért nem tudja a megvalósulásig nyomon követni. Az egyes személy „akaratának” tisztelete ugyanis – ahogy azt a bűnözés megköveteli – csak egy olyan elismerési viszonyban valósítható meg teljesen, amelyet a jog viszonyától eltérő társadalmi részvétel érzései hordoznak. Ezzel ugyan még mindig nem magyaráztuk meg, hogy miért nem követte Hegel elméletileg tovább a jogviszony olyan konkretizációs formáit, hogy ennek eredeti formalizmusát az egyes különös szituációjának bevonásán keresztül mérsékelni tudta volna; így ugyanis nemcsak az új, társadalmi jogtartalmak, hanem a jogalkalmazás kontextusszenzibilisebb formái is figyelmének homlokterébe kerülhettek volna. De a szóban forgó tézis mindenestre valószínűvé teszi, hogy Hegel nem siklott el egyszerűen e probléma felett, hanem azt hitte, hogy majd a vizsgálódásának egy másik helyén fogja tudni megfelelően kifejezni.

Ez a másik hely pedig az eddig elmondottak szerint valahol ott található, ahol Hegel elindítja azt a kísérletét, hogy a társadalmi élet integrációját az erkölcsi sférában mutassa be. Mert nyilvánvalóan csak ennek intézményes keretei között lehet – ahogy azt *Az erkölcsiség rendszere* bemutatta – azt a fajta elismerésért vívott harcot kifejezni, amelyen keresztül a szubjektum „egyes akarat” társadalmi megerősítésben részesül. Természetesen a tudatfilozófia architektónikája, amelyet a *Reálfilozófia* koncepciója követ, ugyanannak a sférának már eleve egy egészen másik helyet jelöl ki, mint amilyen a régebbi írás arisztotelianus koncepciójában rendelkezett: most már nem a társadalmi élet potenciáljának szellemi kicsúcsosodásáról, hanem inkább a művelődési folyamat ama szintjéről van szó, ahol a szellem megkezdheti a saját médiumába való visszatérést. A „valóságos szellem” cím alatt Hegel a szellem külsővé válását, a társadalmi valóság objektivitásában való megjelenését addig a pontig követte nyomon, ahol a törvényhozó hatalom létrejöttével együtt már az állam intézményes szervei is kialakultak. Ebben szerinte a jogi elis-

merés viszonya, a társadalmi élet szellemi motívuma annyira megszabadult a szubjektív önkény maradványaitól, hogy eljutott önmaga teljes megvalósításáig. Innen indulhatnak ki a művelődési folyamat újabb korszakai, amelyekben a szellem a társadalmi objektivitásból visszatérhet a saját médiumába; az ilyen önmagába való visszatérés első lépését – így folytatja Hegel a maga kiinduló premisszáival összhangban – a szellem csak akkor teheti meg, ha a legutolsó művelődési szinten önmagát még egyszer bemutatja. És éppen a szellemnek ez a kiteljesedett jog-valóság médiumában való önreflexiója az, ami számára kiteszi az állam művelődésének folyamatát, és ezzel az erkölcsiség konstitúcióját.

Ha az erkölcsi szféra felépítését a szellem önreflexiójának eme mintája szerint értelmezzük, akkor ez nem maradhat befolyás nélkül azokra az elképzelésekre sem, amelyek e szférán belüli társadalmi viszonyokból jönnek létre. Az *erkölcsiség rendszerére* való visszanyúláshoz kapcsolódik az a szisztematikus várákozás, hogy Hegel a *Reálfilozófiában* az ideális közösség eszméjével együtt azt a különös módot is szemügyre veszi, amely szerint az összes szubjektum élettörténeti egyediségének interszubjektív elismerése lejátszódik. A kölcsönös tisztelet formáját – amelyet a régebbi írásban az „intellektuális szemlélet” fogalma csak homályosan ragadott meg – az elméletileg kitágított kontextusban ennél fogva pontosabban kell leírunk. Ezt a várákózást támasztja alá az a tényállás is, hogy már a „szubjektív” és a „valóságos” szellem művelődési folyamatai a *Reálfilozófiában* olyan szinteket alkotnak, amelyeken a reciprok elismerés viszonyának mindenkor új potenciálja bontakozhat ki: a szellem tapasztalata az első szinten csak a szeretet-viszony lépésről lépésre való megvalósításaként értelmezhető, a második szinten viszont csak a jogviszony konfliktusos megvalósításáról beszélhetünk. Ha Hegel megpróbálna ezeknek az elvárásoknak eleget tenni, akkor az állam erkölcsi szféráját olyan interpretatív viszonyként kellene értelmeznie, amelyben a társadalom tagjai a maguk egyediségeit – éppen a reciprok elismerés mértékében – kibékültnek tudhatják; az egyes személyek élettörténeti különösségeinek kölcsönös tisztelete alkotja egy társadalom konkrét erkölcsének habituális fermentumát. Az erkölcsiség ilyen koncepcióját azonban Hegel már nem tudja elgondolni; ez azért vonja ki magát alapvető értelemben az ábrázolásaiból, mert az erkölcsi szféra felépítését a szellem külsővé válásának mintája alapján gondolja el. És így végül a *Reálfilozófiában* a tudatfilozófiai architektonika mégiscsak meghatározó lesz a mű elismerésméleti szubsztanciájával szemben; Hegel végső soron aláveti magát annak a kényszernek, hogy az erkölcsi közösség társadalmi szerveződésébe belevetítse az egész részekhez való viszonyának hierarchikus sémáját, amely a szellem konstitúciójában, a szellem reflexiójának aktusában, a maga külsővé válásához kötődött.

Az erkölcsiség elismerésméleti koncepciójának abból a premisszából kell kiindulnia, hogy egy politikai közösség társadalmi integrációja csak abban a mértékben lehet minden korlátozás nélkül sikeres, ha ezt a társadalom tagjai olyan kulturális szokásokkal támasztják alá, amelyek a kölcsönös érintkezéseiből adód-

nak. Ebből pedig az következik, hogy az alapfogalmaknak, amelyekkel egy ilyen közösségalkotás erkölcsi egzisztenciafeltevéseit körülírjuk, a kommunikációs viszonyok tulajdonságaihoz kell igazodniuk. Az „elismerés” ehhez jó eszköznek bizonyul, mert a társadalmi interakciók formáit a másik emberrel szembeni tisztelet mintáját szem előtt tartva szisztematikusan megragadhatóvá teszi. Hegel – akinek egy ilyen koncepciót köszönhetünk – a saját erkölcsiségelméletét a *Reálfilozófiában* egészen másképp fejti ki. Azok a kategóriák, amelyekkel operál, a társadalom tagjainak interakciós viszonyai helyett mindig csak e tagoknak a feltettük álló instanciához, vagyis az államhoz való viszonyát ragadják meg. Az állam itt – mint ahogy már említettük – a reflexiók aktus intézményes megtestesülése, melyen keresztül a szellem a jogvalóság általa már elhagyott szintjén még egyszer kifejeződik; ha ez tölti be a szellem szerepét, akkor azok az interakciós viszonyok, amelyeket a szubjektumok a jogi szférában egy szemmagasságban állva, egymással fenntartanak, az eltárgyasítás áldozatává válnak. Az erkölcsi szféra ennek megfelelően a társadalmi élet összes elemének egy átfogó állam alkotóelemeivé való átváltozásának folyamata. Ezzel azonban közte és a társadalom tagjai között egy ugyanolyanfajta függőség jön létre, mint amilyent a szellem és a külsővé válásának produktumai között láthatunk. Az államban az általános akarat „egy egybe”¹¹³ húzódott össze, vagyis egy hatalmi instancia egyetlen pontjává, melynek a maga részéről annak hordozóira, vagyis a jogi személyekre, azaz a szellemi létrehozásának alakzataira kell vonatkoznia. Ennélfogva Hegelnek az erkölcsiség szféráját azon a pozitív vonatkozáson keresztül kell feltárnia, amelyet az eltársadalmasított szubjektumok nem egymás között, hanem az állammal mint megtestesült szellemmel tartanak fenn; az ilyen jellegű autoriter kulturális szokások azok, amelyek az ő koncepciójában észrevétlenül átveszik azt a szerepet, amelyet az erkölcsiség elismeréseméleti koncepciójában a kölcsönös elismerés meghatározott, magasfokúan igényes formái játszanak.

Az erkölcsiség másik, szubsztancialisztikus modelljének következményei azonban¹¹⁴ (melyekhez Hegelnek a saját érvelési tendenciája ellenében kell eljutnia, mert az állam konstrukciójának kidolgozására egy tudatfilozófiai modellt alkalmaz) az elemzések minden szintjén érezhetőek. Az állam megalapítása először is – a jogviszony kialakulásától eltérően – nem egy interszubjektív konfliktustörténetre vezethető vissza, hanem egy karizmatikus vezéregyéniség tirannikus uralmából kiindulva magyarázható. Mert csak a szellem „abszolút akaratának” egyedülálló tetteje képes kikényszeríteni azt a társadalmi engedelmeskedést, amely-

¹¹³ I. m. 24. [Magyar fordítása: i. m. 412.]

¹¹⁴ Ezt a jellemzést annak köszönhetem, ahogy Vittorio Hösle Hegel későbbi erkölcsiségmodelljét bemutatta: *Hegels System*, 2. kötet, *Philosophie der Natur und des Geistes*, Hamburg, 1987. 471–472. Hösle pedig Michael Theunissen ragyogó vizsgálataira támaszkodik: *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*, in Dieter Henrich – Rolf-Peter Horstmann (szerk.): *Hegels Philosophie des Rechts*, i. k. 317. skk.

nek mindenképpen meg kell előznie az államhatalom kibontakozását. A szellem szubjektivitásának egy hős szingularitásában kell tükröződnie, aki a maga részéről már előrevetíti az állam monolitikus autoritását: „Ilyen értelemben minden államot nagy emberek fenséges hatalma alapított, nem pedig a fizikai erő, noha sok ember fizikailag erősebb, mint egy. [...] Ez a nagy ember előjoga: ismerni és kimondani az abszolút akaratot. Mindannyian az ő lobogója körül gyűlnek; ő az istenük.”¹¹⁵ E gondolatmenet összefüggésébe illeszkedik az életmű egyik ritka helye, amelyen Hegel pozitív értelemben hivatkozik Machiavelli politikai gondolkodására. Mivel időközben Hegel az államot az önmagát megvalósító szellem mintájára képzei el, és ezzel együtt az államalapítást az egyoldalú alávetés aktuusa szerint kell elgondolnia, ezért egy újabb lépéssel közelebb került az újkori társadalomfilozófia alapító generációjához, és most már az elismerésteoretikus minden fenntartását elnyomva, *A fejedelemmel* szemben a maga feltétlen megbecsülését fejezheti ki: „Ebben a magasrendű értelemben írta Machiavelli a Fejedelemben, hogy amikor egyáltalán megteremtik az államot, az orgyilkosság, álnokság, kegyetlenség stb. nem a rosszat jelenti, hanem az önmagával megbékélt rosszat.”¹¹⁶ Ugyanazok az indokok, amelyeket Hegel az állam keletkezésének magyarázatakor felvonultatott, jelennek meg most a következő lépésben, az állam monarchisztikus szervezeti formájának leírásakor: mivel a szellem szubjektivitása, amelyet az államnak intézményesen reprezentálnia kell, a társadalmon belül csak egy szinguláris személyben képezhető le, ezért a reprezentatív kormányzati szervek élén egy örökletesen meghatározott monarchának kell állnia. Hegel képtelen a politikai akaratképzés módusát másképp, mint a konstitucionális monarchia modellje szerint elgondolni, mert az állam tudatfilozófiai konstrukciója egyértelműen megköveteli minden hatalomnak egyetlen individuum kezében való összpontosítását: „A szabad általános az egyéniség pontja; ez az egyéniség mindenki tudásától ennyire mentesen, nem általuk konstituált mint a kormányzat, szélsősége, tehát közvetlen, természeti: az örökletes monarcha. Ő a szilárd, a közvetlen csomó az egészen.”¹¹⁷

Az, hogy Hegel az erkölcsiség szféráját megtisztította minden interszubjektivitástól, sehol máshol nem fejeződik ki világosabban, mint az elemzéseinek azon a helyén, ahol az erkölcsileg művelt állampolgárok szerepével foglalkozik. A két funkció számára (amelyet az emberi személynek át kell vennie, mielőtt a politikai közösség a jogviszonyon keresztül megalakult) itt azonnal felmerül a „burzsoá” és a „citoyen” fogalma. Az első funkcióban az „individuum célja az egyes”, tehát a maga privát érdekeit követi, vagyis a csere jogilag szabályozott keretei kö-

¹¹⁵ Hegel: *Jenenser Realphilosophie*, i. k. 246. [Magyar fordítása: Hegel: *Ifjúkori művek*, i. k. 414.]

¹¹⁶ Uo. [Magyar fordítása: i. m. 415.]

¹¹⁷ I. m. 250. [Magyar fordítása: i. m. 419. Az eredetiben lévő kiemelések törölve.]

zött mozog, a másodikban ezzel szemben az „általános mint olyan a célja”,¹¹⁸ miközben aktívan közreműködik a politikai akaratképzés folyamatában. Amíg a szerződésképes, célracionálisan cselekvő szubjektum, vagyis a burzsoá státuszát Hegel a jogi elismerés interszubjektív viszonyából vezeti le, addig az állampolgár státuszát mármint az állam fölérendelt általánosságához való viszonyában ragadja meg. A jogi szubjektumtól eltérően a „citoyen” számára már nem társadalmi személy, aki a maga különös képességeit és tulajdonságait csak az individuumokkal (akik önmagukat éppúgy tekinthetnék „citoyen”-nek) való sikeres interakciónak köszönheti. Az állampolgárok öntudata a magányos szubjektumok reflexív viszonyának köszönhetően jön létre; ez a reflexió arra a részre irányul, amely az erkölcsi egész eszméjének objektív reprezentációja. Az erkölcsi viszony „az engedelmességre tanított embereknek a közösség felé való mozgása. Az alap ez a létező lényeg. A második a kialakult bizalom, vagyis hogy az egyes ember saját szubjektumát éppúgy a törvényben tudja, mint lényegét, megőrizve látja magát benne, ámbár nem érti és nem látja, hogy miféle összefüggés és intézkedés őrzi meg a törvényben.”¹¹⁹

Természetesen ez a meghatározás lezárásképpen csak megpecsételi azt a negatív tényállást, amelyre Hegelnek a *Reálfilozófia* erkölcsiség fejezetén végighaladva amúgy is el kellett volna jutnia. Hegel az állam cselekvési szféráját nem – mint ahogy azt pedig várni lehetne – egy olyan elismerési viszony megvalósításának helyeként ragadja meg, amely az individuumnak a maga élettörténeti egyediségében tiszteletet teremt. Azért nem képes erre, mert az erkölcsi szférát a maga egészében a szellem önreflexiójának objektivációs formájaként képzei el, úgy, hogy az interszubjektív viszonyok helyébe a szubjektumok és a külsővé válás közötti viszonyt állítja: az erkölcsiség – röviden szólva – az önmagát monologikusan tovább alakító szellem alakját öltötte, és már nem az interszubjektivitás különösen igényes formája. Hegel ugyan a jogi személyek konstitúcióját – ugyanúgy, mint a társadalmi valóság konstitúcióját – mindig egy művelődési folyamat szintjeiként értelmezte, amelyet a szellem átfogóan a külsővé válás mozgása és az önmagába való visszatérés formájában hajt végre; ez azonban nem akadályozta őt meg abban, hogy a tudatfilozófiai keretek között a szubjektumok közötti interakciós viszonyokat olyan erőssé tegye, hogy ezek a mindenkori művelődési folyamat médiumává váljanak. Így azonban Hegel a *Reálfilozófiában* a társadalmi világ felépítését még egyszer (ugyanúgy, mint *Az erkölcsiség rendszerében*) egy olyan erkölcsi-tanulási folyamatként ábrázolhatta, amely a harc különböző szintjein keresztül a reciprok elismerés egyre igényesebb viszonyaihoz vezet. Ha ennek a folyamatnak következetesen a nyomába szegődött volna, egészen az erkölcsi közösség konstitúciójáig, akkor még a társadalmi interakcióknak egy olyan formája is feltárulhattott volna előtte, amelyben minden személy a maga különösségében számíthatott

¹¹⁸ I. m. 249. [Magyar fordítása: i. m. 417–418.]

¹¹⁹ I. m. 248. [Magyar fordítása: i. m. 417. Az eredetiben lévő kiemelések törölve.]

volna a szolidáris elismerés érzésére. És ebben a halál tapasztalata – melynek emocionális jelentőségét a másikkal való találkozásban Hegel nagyon jól észrevette – alkalmasabb helyet találhatott volna, mint abban az interszubjektív viszonyban, amelynek konfliktustémája az egyesek jogai voltak. Ezt a lépést – a konzekvens odafordulást az erkölcsiség elismerésméleti koncepciójához – Hegel mindenestre nem hajtotta végre; és így a tudatfilozófiai program végül olyannyira dominánssá vált az interszubjektívitélméleti belátásokkal szemben, hogy még a művelődési folyamat utolsó fokának materiális tartalmát is teljesen a szellem önmagához való viszonyának mintájára gondolta el. Ezért azonban a *Reálfilozófiában* mindkét dolog végig nyitva marad: mind az „egyes akarat sorsa”, amelyre Hegel maga mutatott rá a „bűnözés” interpretációjakor, mind az „igazi közösség” víziója, amelyből a jénai íásaiban legalább egyszer kiindult. Mindkét probléma megoldásához szüksége lett volna az „erkölcsiségnek” egy olyan interszubjektív koncepciójára, amely Hegelnek (miután már csaknem befejezte a tudatfilozófiára való átmenetet) már nem állt rendelkezésére.

Hegel ezt a nagyszerű programot – amelyet a jénai íásaiban újabb és újabb fragmentált kezdeményezésekben próbált kidolgozni – a maga eredeti alakjában soha nem elevenítette fel többé. Már abban az elméleti művében, amely közvetlenül kapcsolódva a *Reálfilozófiához*, a jénai pályáját lezárja, és kijelöli a jövőbeli alkotásának irányát, egy döntő pontokon megcsonkított szisztematikával találkozhatunk: A *szellem fenomenológiájában* az elismerésért vívott harcnak – amely eddig a szellem társadalmasodási folyamatát előrelendítő morális mozgatóerőként szerepelt – már csak az öntudat alakításának funkcióját hagyja meg. Az elismerésért küzdő szubjektumok harca erre az egy, az úr-szolga dialektika által reprezentált jelentésre szűkül le, és ezen túlmenően olyan szorosan összefonódik a munkában való gyakorlati igazolódás tapasztalatával, hogy ennek öntörvényű logikája szinte teljesen veszendőbe megy.¹²⁰ A *Fenomenológia* új, módszertanilag biztosan fölényben lévő koncepciója Hegel gondolkodói pályáján mély törésnek tűnik; ez Hegel számára lehetetlenné teszi, hogy a legerősebb és legrégebbi intuíciójára, az „elismerésért vívott harc” még nem kész modelljére vissza tudjon nyúlni. A nagy művei, amelyeket még meg fog írni, már csak nyomokban emlékeztetnek a Jénában követett programra: de sem az emberi identitás interszubjektivisztikus fogalma, sem a különböző elismerési médiumok megkülönböztetése, sem az elismerési viszonyok ezzel összefonódó különböző szintjei, sem a morális harc produktív történelmi szerepe nem kap többé szisztematikus funkciót Hegel politikai filozófiájában.

¹²⁰ Hegel: *Werke*, 3. kötet, i. k. [Magyar fordítása: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, 1979. Fordította: Szemere Samu.]

II. Szisztematikus aktualizálás: a társadalmi elismerési viszonyok struktúrája

Hegel a maga eredeti szándékát, hogy egy erkölcsi közösség felépítését, mint az elismerésért vívott harc fokozatait nyomon kövesse, félúton feladta. Még mielőtt a hobbesi természeti állapotra vonatkozó tanítás interszubjektivitás-elméleti átértelmezéséből létrejött eszme akár a körvonalait tekintve kifejtésre került volna, feláldozta egy tudatfilozófiai rendszer létrehozásáért és kidolgozatlanul maga mögött hagyta. De az, hogy Hegelnek az elismerésről szóló korai elmélete töredékben maradt, csak a legkisebb akadály a szisztematikus aktualizálás kísérletének útján; összehasonlíthatatlanul súlyosabbak az abból adódó a nehézségek, hogy e koncepció centrális gondolatmenete olyan metafizikai premisszákhöz kötődik, amelyeket már nem lehet összeegyeztetni a jelenlegi gondolkodás elméleti feltételeivel.

A vizsgálódásunk első részében ugyan azt láttuk, hogy a fiatal Hegel a jénai írásaiban, a kor szellemét messze megelőzve, egy szinte materialistának tűnő programot tartott szem előtt: az emberi nem művelődési folyamatát olyan történetként próbálta rekonstruálni, amelyben a konfliktusok különböző szintjein keresztül egy olyan morális potenciál valósul meg, amely strukturálisan a szubjektumok közötti kommunikációs viszonyokban gyökerezik. De ez a konstrukció az ő gondolkodásában még idealista előfeltevésekre épül, a vizsgálandó konfliktustörténet nála még az ész objektív menete által meghatározott, amely vagy arisztotelianusan az ember közösségi természetét, vagy tudatfilozófiailag a szellem önmagához való viszonyát bontakoztatja ki. Hegel a művelődési folyamatot az elismerés mozgásának a harc tapasztalatán keresztül való közvetítéseként írta le, és nem egy e világi, az emberi társadalmasodás kontingens kiinduló feltételei alapján lejátszódó folyamatként ábrázolta. Ez pedig megtakarította számára azt, hogy egy olyan erősebb állítás mellett kelljen síkraszállnia, amely a történetileg szituált cselekvési szubjektumok konkrét tulajdonságaira épül. Ehelyett a konstrukciói – bármilyen szemléletesek, sőt cselekvésközeliek is legyenek a jénai írásokban – a maguk érvényességi feltételeit még mindig egy átfogó észtörténet metafizikai háttérbizonyosságából merítik. Mihelyt azonban elindult az a gondolati mozgás, amely elkezdte lebontani a német idealizmus elméleti előfeltevéseit, és egy tapasztalati tartalommal rendelkező, elvilágiasodott észfogalomhoz próbált előrenyomulni, vége volt a hegeli filozófia metafizikai lehorgonyzásának: a szellem idealista fogalmával együtt az a szabadlevél is megszűnt, amely Hegel addigi érveit megvédte az empirikus valóság felülvizsgálatától.¹²¹ Ezért azt a folyamatot,

¹²¹ Lásd ehhez elsősorban Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt

amelyet a Hegel-tanítványok első generációja – Feuerbach, Marx és Kierkegaard – az észidealizmus kritikájával útjára indított, már semmiféle ellenmozgással sem lehetett megállítani: a további viták során lépésről lépésre az emberi szellem újabb és újabb végességi feltételei kerültek napvilágra, amelyekből Hegel még az észre vonatkozó koncepciójában elvonatkoztathatott. Megfordítva, mostantól kezdve filozófiai elméletének minden felélesztési kísérletének szembe kell néznie a tapasztalati tudományokkal való konfliktussal, és ily módon kell bebiztosítania magát a metafizikába való visszaesés veszélyével szemben. Ezen az úton a Hegel utáni gondolkodás történetében olyan elméleti premisszák alakultak ki, amelyet a művének egyetlen aktualizáló rekonstrukciós kísérlete sem hagyhat figyelmen kívül. Ezért a „harc az elismerésért” eredeti modelljéhez sem egy normatív intézményelmélet kidolgozásának szándékával,¹²² sem pedig egy morálkonceptió szubjektivitáseméleti kitágításának céljából nem lehet kapcsolódni;¹²³ ezt a koncepciót

am Main, 1985. III. fejezet. [Magyar fordítása: *Filozófiai diskurzus a modernségről*, Helikon Kiadó, 1998. 46. skk. Fordította: Nyizsnyánszky Ferenc és Zoltai Dénes.]

¹²² Így értem azt a szándékot, amelyet Ludwig Siep követett, amikor a Hegel jénai írásaiban rejlő elismerési modellt próbálta rekonstruálni, az *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie* című kitűnő munkájában. Siep meg van győződve arról, hogy a kiteljesedett elismerés mércéjének fényében kidolgozható a társadalmi intézmények kialakulásának egyfajta „normatív genézise”: azon megítélési keret segítségével, amelyet az elismerés Hegel által teleologikusan explicált princípiuma nyújt, rekonstruktív módon meg lehet ítélni, hogy a történetileg kialakult intézmények rendelkeznek-e egy szükségszerű, és ebben az értelemben legitim funkcióval az emberi nem művelődési folyamatában. (I. m. 259. skk.) Egyetérttek a tervezetnek azzal az elképzelésével, hogy Hegel elismerés tanítása csak egy posztmetafizikus keretbe való transzformációt követően, az emberi társadalmasodás szükségszerű feltételeire vonatkozó elméletként ragadható meg. De ha ebből közvetlenül az intézmények megítélésére vonatkozó mércét akarnánk levezetni, azt már azért is elhibáztatnánk tartanám, mert sohasem lehet teljes tudásunk arra vonatkozóan, hogy milyen intézményes formát kell feltételeznünk a meghatározott, szükségszerű elismerési teljesítmények eléréséhez. – Siep túlságosan is bízik a hegeli gyakorlati filozófia társadalomtudományi tartalmában, ha belőle egy normatív intézményelméletet akar levezetni. Siep vállalkozása és a jelen munka közötti döntő különbség abból adódik, hogy én az elismerési viszonyok normatív előfeltételeit a társadalom történeti-empirikus átalakítási folyamatának magyarázatához is szeretném felhasználni. Ebből számomra következik a hegeli gondolati modell szükségszerű „szociologizálása”, ami Siep koncepciójára nem jellemző.

¹²³ A morál ilyen szubjektivitáseméleti kitágítása nyilvánvalóan az a cél, amelyet Andreas Wildt a fiatal Hegel elismeréselméletének rekonstrukciójához követ. (Wildt: *Autonomie und Anerkennung*, i. k.) Wildt elsősorban a „kvalitatív énidetitás szükségszerű feltételei” érdeklik (I. m. 9.); ebből kiindulva elemzi – nagyjából egy filozófiai pszichológia értelmében – a hegeli tanítást, abból a vezérlő szempontból kiindulva, hogy a kölcsönös elismerésnek milyen szintjeit kell elgondolnunk, hogy eljuthassunk a gyakorlati szubjektivitás sikeres kialakításának képzetéhez. A rekonstrukciójának középpontjában az az eszme áll, hogy a „nem jogszerű moralitás” stabil elemei – tehát a jóakarat, a gondoskodás és a barátság jogilag nem számon kérhető beállítottsága – a kvalitatív identitás szükséges feltételeit alkotják.

csakis egy normatív társadalomelméleti perspektívából lehet aktualizálni. Ebből pedig három alapvető feladat következik, amelyek a Hegellel szemben némileg módosított elméleti szituációból adódnak:

1. Hegel modellje abból a spekulatív tételből indul ki, hogy a gyakorlati én kialakulása a szubjektumok közötti kölcsönös elismerés feltételeihez kötődik. Ebből pedig az következik, hogy mindkét individuumnak a szembenállóval szemben a maga önállóságában megerősítve kell látnia magát: csak így juthat el önmaga mint autonóm módon cselekvő és individualizált én megértéséhez. Hegel számára ez a tétel a kiindulópont, mert bizonyos értelemben ez tárja fel a társadalmi objektumok szférájának azon strukturális alapvonásait, amelyekkel ő az erkölcsiség elméletében foglalkozik. A meggondolásai azonban még a metafizikai tradíció előfeltevéseihez kötődnek, amennyiben az interszubjektív kapcsolatokat nem a társadalmi világon belüli empirikus történéseként fogja fel, hanem a szinguláris intelligenciák művelődési folyamatává stilizálja őket. Ezzel a pusztán spekulatív megalapozással azonban egy olyan koncepció nem elégedhet meg, amely Hegel modelljét ösztönzésnek tekinti egy normatív tartalommal rendelkező társadalomelmélet számára. Ezért mindenekelőtt Hegel kiinduló tételét kell rekonstruálnunk egy empirikus megalapozottságú szociálpszichológia fényében.

2. Hegel gondolati modellje számára azonban igazából csak a második tétel (amely az interszubjektivitáselméleti premisszából kiindulva a kölcsönös elismerés különböző formáinak létét állítja) konstitutív; az elismerés formái állítólag a szubjektumok számára lehetővé tett autonómia szintjét tekintve különböznek egymástól. Mind *Az erkölcsiség rendszerében*, mind pedig a *Reálfilozófiában* legalábbis benne van az a tendencia, hogy a „szeretettel”, a „joggal” és az „erkölcsiséggel” három elismerési viszony sorozatát kell feltételeznünk, amelynek keretei között az individuumok egyre magasabb szinten mint autonóm és individualizált személyiségek erősítik meg egymást. Hegel számára az elismerési formák ilyen felsorakoztatása szükségszerű, mert szerinte csak ennek segítségével lehet kiala-

Ezen alapvető tézis értelmében Wildt a maga interpretációjában erősen hajlik a hegeli elismeréstanítás pszichologizálására; az iteratív módon önmagát ismétlő „elismerésért vívott harc” tézisé – szerinte – az individuum szocializációs folyamatának szükségszerű konfliktusára vonatkozó hipotézisként kell értelmezni. Sieppel, de a saját értelmezési javaslatommal is ellentétben, Wildt ezért egyáltalán nem érdeklődik a hegeli tanítás társadalomelméleti implikációi iránt; amíg én a jénai írásokat a társadalom morális fejlődésére vonatkozó elméleti tervezetekként értelmezem (Mead vagy Durkheim értelmében), addig Andreas Wildt ezeket nyilvánvalóan az én morális művelődésére vonatkozó elmélet csírájaként fogja fel. A „harc” értelme ebből következően a két értelmezési kísérletben teljesen különböző: Wildtnél ez a kifejezés a belső pszichés konfliktus történése, nálam pedig a társadalmi konfliktusok logikájára vonatkozik. E céltól nem nagyon különbözik, habár kevésbé pregnáns és morálfilozófiailag szerényebb Edith Düsing interpretációja: *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein*, Köln, 1986.

kítani egy olyan elmélet számára a kategorikus kereteket, amely képes arra, hogy az erkölcsiség alakulási folyamatát interszubjektív társadalmi viszonyok sorozataként magyarázza meg. Hegel megkülönböztetési javaslatai azonban annyira hozzá vannak kötve a metafizikai előfeltevésekhez, hogy a pusztán fogalmilag megkonstruált viszonyoknak az empirikus valóságra való átvitelének köszönhetik a létüket. Mielőtt egy aktualizáló rekonstrukció értelmében ma kapcsolódhatnánk ehhez a tipológiához, szükségünk van az elismerési formák empirikusan kontrollált fenomenológiájára, amelyen keresztül Hegel elméleti javaslatait felül tudjuk vizsgálni és esetleg korrigálni tudjuk.

3. Elméleti lezárását a hegeli gondolati modell végül a harmadik tételben éri el, amely a három elismerési forma sorozatát a morális harc fokozatai által közvetített művelődési folyamat logikájaként értelmezi. Eszerint a szubjektumok az identitásképzés során bizonyos értelemben transzcendálisan arra vannak kötelezve, hogy a közösségképzés mindenkor elért szintjén belelépjenek egy interszubjektív konfliktusba, amelynek eredménye a társadalmilag addig még meg nem erősített autonómiaigények elismerése. Hegelnek ebben a tételében (amely a vizsgált írásaiban) csak durva körvonalaiiban rajzolódik ki) két egyformán erős állítás folyik össze: először is egy sikeres én-fejlődés előfeltevéséhez hozzátartozik a kölcsönös elismerés formáinak meghatározott szekvenciája, amelynek kimaradása másodszor a szubjektumok számára a megvetés tapasztalatán keresztül körvonallazódik, mégpedig úgy, hogy az „elismeréért vívott harcra” ösztönöz. Mindkét hipotézis azáltal kötődik a metafizikai tradícióhoz, hogy egy fejlődésemélet teleológiai keretei közé vannak bepréselve, amely az identitásképződés ontogenetikai folyamatát közvetlenül a társadalmi struktúráképződésbe fordítja át. Ama kísérlet számára, hogy a megváltozott elméleti előfeltevések bázisán még egyszer felelevenítsük a hegeli gondolati modellt, ez a nehezen kibogozható, magas fokúan spekulatív állításokból álló komplexus óriási kihívást jelent. Ezt a feladatot csak úgy oldhatjuk meg, ha az egyes hipotéziseket egy különös vizsgálatnak vetjük alá. Először is annak a kérdésnek kell a nyomába erednünk, hogy az elismerési fokozatok irányított szekvenciájára vonatkozó hegeli feltevés igazolható-e az empirikus fenntartásokkal szemben; hogy a kölcsönös elismerés mindenkor formáihoz hozzá lehet-e rendelni a társadalmi megvetés megfelelő tapasztalatait; és hogy végül lehet-e történeti-szociológiai bizonyítékokat találni arra, hogy a társadalmi megvetés ilyen formái valóban a társadalmi küzdelmek motivációs forrásának tekinthetők. E kérdésekre adott válaszok azon feladat megoldásában folynak össze, hogy ki kellene dolgozni (legalábbis a körvonalait tekintve) a társadalmi konfliktusok morális logikáját. Ez azonban nem lehetséges anélkül, hogy újra fölvennénk azt az elméletitörténeti vezérfonalat, amely a vizsgálódásaink első részén végighúzódtott: mivel Hegel a társadalmi harc tapasztalatát annyira beépítette az ész idealista elméletének spekulatív horizontjába, ezért ennek csak a követők történeti-materialista fordulata adhatott helyet a történeti valóságban.

Abból a három nagy problémából, amely ily módon felmerül, ha Hegel elméleti modelljét a posztmetafizikai gondolkodás feltételei közepette még egyszer aktualizálni akarjuk, ennek a vizsgálódásnak a második részében csak az első kettőt szeretném megpróbálni megoldani. Azokra a nehéz kérdésekre, amelyeket a harmadik problémakomplexus fölvet, a harmadik részben a társadalomfilozófiai kitekintések formájában fogok rátérni. Az az elmélet, amely Hegel eredeti belátása és a mi gondolati szituációnk között hidat ver, megtalálható George Herbert Mead szociálpszichológiájában. Mead írásai megengedik számunkra, hogy Hegel interszubjektívitélméleti tanítását egy posztmetafizikai elméleti nyelvbe ültessük át; ennyiben a mostani kísérletünk számára előkészíthetik az utat.

4. Elismerés és társadalmasodás: Hegel eszméjének naturalista transzformációja Meadnál

Az a gondolat, hogy az emberi szubjektumok az identitásukat az interszubjektív elismerésre vonatkozó tapasztalatuknak köszönhetik, egyetlen másik elméletben sincs olyan következetesen, naturalista gondolati előfeltevések alapján kifejtve, mint George Herbert Mead szociálpszichológiájában.¹²⁴ Az ő írásai máig a legalkalmasabb eszközök arra, hogy a fiatal Hegel interszubjektívitélméleti intuícióit egy posztmetafizikai elmélet keretében rekonstruáljuk. A jénai korszak Hegelével Mead nemcsak az én-identitás társadalmi genezisének eszméjében ért egyet; a két gondolkodó politikai-filozófiai koncepciója nem csak a szerződéselméleti tradíció atomizmusának kritikájában találkozik egymással. Mead áttekinthetetlen, nagyrészt csak előadásjegyzetek formájában ránk maradt szociálpszichológiája egybeeséseket mutat Hegel fiatalkori gondolataival: eszerint az elismerésért vívott harcot kell az elméleti konstrukció vonatkoztatási pontjává tennünk, ha a társadalom morális fejlődését akarjuk megmagyarázni.¹²⁵

Mead a maga interszubjektívitélméleti premisszáihoz a pszichológia ismeretelméleti felülvizsgálatának kerülőútván jutott el. A pszichológiai kutatásra vonatkozó érdeklődését a kezdetektől fogva az a törekvése határozta meg, hogy a német idealizmus filozófiai problémáit nem spekulatív módon fejtse ki. Korának sok filozófusához hasonlóan Mead osztozik abban a reményben, hogy az empirikus pszichológia hozzájárulhatna ahhoz, hogy az ember különös megismerő tel-

¹²⁴ Lásd ehhez átfogóan Hans Joas: *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead*, Frankfurt am Main, 1980. Ezenkívül Jürgen Habermas: *Individuierung durch Vergesellschaftung*. Zu G. H. Meads Theorie der Subjektivität, in uő: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main, 1988. 187. skk.

¹²⁵ Ebben a fejezetben mindenekelőtt George Herbert Mead *Geist, Identität und Gesellschaft* című művére támaszkodom (Frankfurt am Main, 1973.). A meadi elismerésemélet kialakulásának rekonstrukciójakor pedig a Hans Joas által kiadott következő kötetre támaszkodom: George Herbert Mead: *Gesammelte Aufsätze*, I. kötet, Frankfurt am Main, 1980.

jesítményére vonatkozó tudásunk egy magasabb szintre kerüljön.¹²⁶ Figyelmének középpontjába hamarosan az az alapvető elméleti probléma került, hogy a pszichológiai kutatás hogyan közelítheti meg a maga speciális tárgyát. E kérdés megválaszolásától azt várta, hogy az emberi szubjektivitás egy megrövidítetlen, a német idealizmus belátásait tudományosan integráló magyarázatához jutunk. Mead megoldási kísérlete először is ahhoz a pragmatista (Dewey-n és Peirce-en keresztül átörökött) alap gondolathoz kapcsolódik, hogy az ember kognitív teljesítményei elsősorban a bejáratott cselekvés-végrehajtások problematizálódásának szituációiból profitálnak. Az egyes szubjektumok számára az általában vett pszichés élmények világa csak abban a pillanatban jön létre, amikor egy előzetesen elhatározott cselekvési program kivitelezésében olyan nehézségek lépnek fel, hogy az addig objektívnek bizonyult szituációértelmezések elvesztik érvényességüket, és pusztán szubjektív képzetekként leválnak a valóságról. „Pszichésnek” nevezhetjük azt a tapasztalatot, amelyre egy szubjektum önmagával kapcsolatban akkor tesz szert, ha egy gyakorlatilag fellépő probléma megakadályozza a maga tevékenységének szokásszerű elvégzésében. Ezáltal a pszichológia egy új, cselekvéseméleti megközelítést kap. A cselekvő azért és annyiban jut a saját szubjektivitásának tudatára, mert és amennyiben egy megoldandó cselekvési probléma nyomása rákényszeríti a maga szituációértelmezésének kreatív átalakítására: „A funkcionális pszichológia tárgyköre a tapasztalatnak ama stádiuma, amelyen belül közvetlen tudatunk van az egymással konfliktusban álló cselekvési késztetésekről, amelyek az objektumtól mint objektumtól elveszik annak karakterét, és bennünket ennyiben a szubjektivitás beállítottságában hagynak vissza, miközben a rekonstruktív tevékenységünk (amely hozzátartozik a szubjektum, az én fogalmához) alapján egy új csábító objektum jön létre.”¹²⁷

De Mead csakhamar megfogalmazza magával szemben azt az ellenvetést, hogy a „pszichikum” ilyen definíciója nem kielégítő a szubjektív világ megközelítésének célként kitűzött igazolásához. Az igaz, hogy egy aktor egy instrumentális cselekvés-végrehajtás megzavarásakor valóban tudatára jut az aktuális szituáció értelmezésében rejlő szubjektivitásnak; de a figyelme elsődlegesen mégsem a saját énjének problémamegoldó aktivitására irányul, hanem „a csábítás tárgyát alkotó objektumok élesebb meghatározására”.¹²⁸ Az instrumentális cselekvések – mert egy szubjektumtól zavar esetén csak a hibásan felmért realitáshoz való kreatív alkalmazkodást követelik meg – nem nyújtanak megfelelő mintát a pszichés folyamatok magyarázatához. Ahhoz, hogy a pszichológiát is abba a perspektívába tud-

¹²⁶ Mead elméletének ehhez a szellemtörténeti háttéréhez lásd Hans Joas: *Praktische Intersubjektivität*, i. k. II. és III. fejezet.

¹²⁷ George Herbert Mead: *Die Definition des Psychischen*, in uő: *Gesammelte Aufsätze*, I. kötet, i. k. 143.

¹²⁸ Georg Herbert Mead: *Soziales Bewusstsein und das Bewusstsein von Bedeutung*, in uő: *Gesammelte Aufsätze*, I. kötet, i. k. 218.

juk állítani, amelyből kiindulva az aktor a maga szubjektivitásának tudatára jut, sokkal inkább a cselekvés egy olyan típusát kellene szem előtt tartanunk, amelyben a kivitelező számára a zavar pillanatában helyénvaló a saját szubjektív beállítottságára reflektálni. E másik, az ő magyarázati szándékaihoz jobban illeszkedő cselekvéstípushoz Mead abban a pillanatban jut el, amikor a maga környezetére vonatkozó organikus-darwinisztikus vonatkoztatási modelljét elkezdi kiegészíteni egy társadalmi dimenzióval: mihelyt ugyanis a több organizmus közötti interakciót szeretnénk elképzelni, egy olyan cselekvés-történet lebeg a szemeink előtt, amely a válság pillanatában minden résztvevőtől megköveteli a reflexiót a saját reakcióviselkedésére. A pszichológia céljait tekintve az emberi interakciós viselkedés egy különösen alkalmas kiindulópontot kínál, mert a szubjektumokat a létrejövő problémák arra kényszerítik, hogy a saját szubjektivitásuk tudatára jussanak: „Ha valaki az időjárás viszonyokra reagál, akkor ennek semmiféle hatása sincs az időjárásra. A viselkedésének sikere számára semmiféle jelentősége sincs annak, hogy tudatában van-e a saját viselkedésének és reagálási szokásainak, hanem csak az eső vagy a szép idő jeleinek van jelentőségük. A sikeres társadalmi viselkedés ezzel szemben egy olyan területhez vezet, amelyben a saját viselkedésünk tudata a mások viselkedésének kontrolljához segít hozzá.”¹²⁹

Ez a funkcionálisztikus alaptétel határozza meg Meadnél azt a módszertani keretet, amelyen belül mostantól kezdve a saját kutatási érdeklődését követni próbálja. Ha a pszichológia döntő perspektívája az aktoroknak az interakciós partnereikkel való állandóan veszélyeztetett érintkezéseire irányul, akkor betekintést kaphat azokba a mechanizmusokba, amelynek során egy aktor a saját szubjektivitásának tudatára juthat. Mindenesetre az ily módon felmerült kérdés megoldásához először is azt a sokkal alapvetőbb kérdést kell megválaszolni, hogy hogyan juthat el egy szubjektum általában a cselekvésmegnyilvánulásainak társadalmi jelentéséhez. Mert ahhoz, hogy képes legyen „mások viselkedését kontrollálni”, egy aktornak már ismernie kell azt az értelmet, amellyel a saját viselkedése egy közös cselekvési szituációban a mindenkor interakciós partner számára rendelkezik. Az öntudat kialakulásával szemben a saját viselkedési reakciók jelentésére vonatkozó tudás létrejötté az eredeti fenomén. Így tehát a szociálpszichológiának előzetesen azt a mechanizmust kell feltárnia, amelyen keresztül az emberi interakcióban létrejöhetett a társadalmi cselekvések jelentőségére vonatkozó tudat. Mead magyarázata abból a megfigyelésből meríti a maga kiindulópontját, hogy egy szubjektum csak akkor rendelkezhet a cselekvéseinek interszubjektív jelentésére vonatkozó tudással, ha önmagában ugyanazt a reakciót tudja kiváltani, amelyet az ő viselkedésmegnyilvánulása a vele szemben álló emberben vonzalomként kiváltott: amit az én gesztusom egy másik számára jelent, azt csak azáltal tudatosíthatom magamban, hogy az ő válaszig viselkedését egyidejűleg bennem magamban is létrehozom. Ez a képesség, hogy tudniillik magamban is kiválthatom a

másikban kiváltott reakcióviselkedést, Mead számára az emberi kommunikáció új formájának létrejöttére vonatkozó evolucionista előfeltevésekhez kötődik. Ahogy már Herder is, és később Gehlen állította, a megértés nem vokális eszközeivel el-lentétben csak a hangbeli gesztus rendelkezik azzal a különös tulajdonsággal, hogy a cselekvőre ugyanabban a pillanatban és ugyanazon a módon hat, mint a vele szembenállóra: „Miközben a saját arckifejezésünk vagy testtartásunk értékét a mások számára csak elégtelenül érezzük, a saját hanggesztusunkat saját fülünkkel ugyanabban a formában halljuk, mint amellyel az embertársunk számára is rendelkezik.”¹³⁰ Ha egy szubjektum egy hanggesztussal hatást gyakorol egy interakciós partnerére, akkor arra is képes, hogy ennek reakcióját egyidejűleg önmagában is kiváltsa, mert a saját megnyilvánulását egy kívülről érkező stimulusként tudja érzékelni. Ezáltal azonban az ő vokális gesztusa, amelyre mindenki más reagálhat, számára ugyanazzal a jelentéssel rendelkezik, mint a címzettje számára.

Mead, aki egyszerre tart szem előtt ontogenetikai és nem történeti folyamatokat, ebből a kommunikációelméleti belátásból következtetéseket vont le az emberi öntudat kialakulási feltételeire nézve. Az, hogy a tudat önmagától alakul ki, úgy függ össze a jelentésekre vonatkozó tudat fejlődésével, hogy bizonyos értelemben előkészíti az utat az individuális tapasztalati folyamat számára: a szubjektum ama képességén keresztül, hogy önmagában felébreszti azt a jelentést, amellyel a saját cselekvése a másik számára rendelkezik, egyidejűleg azt a lehetőséget is megnyitja, hogy ő maga az interakciós partnerek cselekvéseinek társadalmi objektumává váljék. Ha én a saját hanggesztusom észlelésekor úgy reagálok magamra, ahogy azt a velem szemben álló ember teszi, akkor egy olyan excentrikus álláspontra helyezkedem, amelyből kiindulva kialakíthatok egy képet magamról, és ezzel a saját identitásom tudatára juthatok: „Az a tény, hogy az ember mint természeti lény önmagát éppúgy, mint másokat, izgalomba hozhat, és a saját ingereire ugyanúgy reagálhat, mint mások ingereire, azt jelenti, hogy a maga viselkedésébe beilleszti egy társadalmi objektum formáját, amelyből létrejöhet egy »Me«, amelyre az úgynevezett szubjektív tapasztalatok vonatkoznak.”¹³¹

A „Me” fogalma, amelyet Mead itt alkalmaz, hogy ennek az eredeti önmagához való viszonynak az eredményét jellemezze, terminológiailag azt jelenti, hogy az individuum önmagát csak az objektum helyzetében tudatosíthatja; mert az az önmaga-lét, amely a szemei előtt lebeg, amikor önmagára reagál az mindig a szemben álló ember perspektívájából észlelt interakciós partner, de sohasem a saját cselekvésmegnyilvánulások aktuálisan tevékeny szubjektuma. Mead a „Me”-től

¹³⁰ Mead: Der Mechanismus des sozialen Bewußtsein, in uő: *Gesammelte Aufsätze*, I. kötet, i. k. 235.

¹³¹ I. m. 238. [Mead két fontos terminusa az „I” és a „Me”; ezeknek sem a német, sem a magyar fordítását nem találtam kielégítőnek. Németül: Ich és ICH, magyarul: „reaktív én” és „felépített én”. Honneth egyszerűen az „Ich” (én) és a „Mich” (engem) terminusait használja. A fordításban jobbnak láttam visszatérni az eredeti meadi terminusokhoz.]

– amely azon keresztül, hogy a másik rólam kialakított képét reprezentálja, az én pillanatnyi aktivitásomat mint már megint elmúltat őrzi meg – elválasztja az „I”-t, mint az összes aktuális cselekvésem szabályozatlan forrását. Az „I” fogalma az emberi személyiségnek azt az instanciáját jelöli, amely a cselekvési problémák kreatív megválaszolásáért felelős, anélkül, hogy mint ilyen valamikor is megjelene a szemeink előtt. Az „I” a maga spontán tevékenységében nemcsak a tudatot (amelyet a szubjektum önmagáról a maga interakciós partnerének perspektívájából kialakít) előzi meg, hanem újabb és újabb kommentárokkal állandóan visszautal a „Me”-ben tudatosuló cselekvésmegnyilvánulásokra. Az „I” és a „Me” között az egyes ember személyiségében így egy olyan viszony áll fenn, amely a dialóguspartnerek viszonyára emlékeztet: „Az »I« sohasem [...] létezhet objektumként a tudatban. De éppen a belső tapasztalatunk beszélgetéskaraktére, éppen az a folyamat, melynek során a saját beszédünkre válaszolunk, implikálja az »I«-t, amely a színpad mögött azokra a gesztusokra és szimbólumokra válaszol, amelyek a tudatunkban fellépnek. Az önmagának tudatában lévő, a társadalmi érintkezésekben valóban hatékony identitás az objektív »Me«, amely akár többes számban is felléphet az előrehaladó reakciók folyamatában. Ezek magukban foglalnak egy olyan fiktív »I«-t, amely sohasem tudja önmagát meglátni.”¹³²

A több „Me”-re való utalással, amelyek a szubjektum előrehaladó „reakciós folyamatában” alakulnak ki, Mead már kijelöli azt az irányt, amelybe az emberi identitás fejlődésére vonatkozó vizsgálódásai a következőkben mutatni fognak. Az eddigi tanulmányai – még messzemenően a pszichológiai megalapozás kérdéseit tárgyalva – az emberi öntudat interszubjektívistikus koncepciójához vezeték el: egy önmagáról való tudatra a szubjektum csak annyiban tehet szert, amennyiben a saját cselekedeteit egy második személy szimbolikusan reprezentált perspektívájából tudja észlelni. Ezt a tézis azért tekinthetjük a hegeli elismerésmélet naturalisztikus megalapozásának, mivel képes megadni azt a pszichés mechanizmust, amely az öntudat fejlődését függővé teszi egy másik szubjektumtól. A rá reagáló interakciós partnerre vonatkozó tapasztalat nélkül az individuum nem lenne képes arra, hogy önmagára (egy önmagát észlelő megnyilvánulással) oly módon hasson, hogy közben a saját reakcióit a saját személyének létrehozási folyamatoként tanulja meg értelmezni. A fiatal Hegelhez hasonlóan – habár az empirikus tudományokra támaszkodva – Mead megfordítja az én és a társadalmi világ viszonyát, és a másik észlelésének elsőbbséget ad az öntudat kifejlődéséhez képest: „Ez a »Me« tehát nem egy korai formáció, amelyet más emberek testébe kellene projiciálnunk és száműznünk, hogy neki az emberi élet teljességét kölcsönözzük. Ez inkább a társadalmi objektumok szférájából való átlépés arra az amorf és szervezetlen területre, amit általában belső tapasztalatnak szoktunk nevezni. Ez az anyag ennek az objektumnak, vagyis az én-identitásnak a megszervezésén keresztül elrendeződik, és az úgynevezett öntudat formájában az individuum el-

¹³² I. m. 240.

lenőrzése alá kerül.”¹³³ Csakhogy a jénai korszak Hegele a maga elismeréskonceptiójával egy átfogóbb célt tartott szem előtt, mint az öntudat lehetőségének magyarázatát. Már az „elismerés” fogalma is teljes világossággal szignalizálja, hogy számára nem annyira a kognitív interakciós viszonyok voltak a fontosak, amelyeken keresztül egy szubjektum önmaga tudatára juthat, hanem inkább a gyakorlati tevékenység azon formái iránt érdeklődött, amelyeken keresztül az én eljuthat önmaga, mint egy bizonyosfajta emberi személy normatív megértéséhez. Hegelt azon íráskor keretei között, amelyekben kidolgozta az „elismerésért vívott harc” koncepcióját, mindenekelőtt az ember gyakorlati önmagához való viszonyának interszubjektív feltételei érdeklik; az episztemikus önmagához való vonatkozások fejlődése ezzel szemben egy ugyan szükségszerű, de elégtelen feltételt alkot, melynek bázisán egy gyakorlati én identitása kibontakozhat.¹³⁴ A hegeli elismerésméletnek ezt a magját is Mead koncepciója segítségével alakíthatjuk át egy naturalista elképzeléssé; mert az ő írásai – miután előrenyomult az öntudat interszubjektív konceptiójához – szintén az ember gyakorlati viszonyának elemzése felé mutatnak. Mead a korai, az öntudat problematikájával foglalkozó tanulmányai után a szubjektum morális-gyakorlati identitásképzésének témája felé fordult; mégpedig oly módon, hogy az „I” és a „Me” fogalmi megkülönböztetését megpróbálta átvinni az individuális fejlődés normatív dimenziójára.

Mead a „Me” kategóriájával eddig azt a kognitív képet jelölte, amelyet a szubjektum önmagáról kap, mihelyt megtanulja önmagát egy másik személy perspektívájából szemlélni. A szociálpszichológia kidolgozásakor Mead akkor jut el egy új szintre, amikor az interakciós kapcsolatok vizsgálatába bevonja a morális norma aspektusát; ezzel ugyanis felmerül számára a kérdés, hogy hogyan kell kinéznie a „Me”-vé szilárdult énképnek, ha az interakciós partner reakciójában már nem pusztán kognitív viselkedési hozzárendelésekről, hanem egy normatív várakozó beállítottságról van szó.

Az első utalást a kiszélesített problémafelvetésre már abban a tanulmányban megtalálhatjuk, amellyel Mead az öntudat magyarázatáról szóló dolgozatainak sorát zárta; ott ő egy helyen röviden körülírja azt a mechanizmust, amelyen keresztül egy gyermek megtanulja a morális ítéletalkotás elementáris formáit: „Így egy gyermek csak akkor ítéelheti jónak vagy rossznak a maga viselkedését, ha a maga cselekedeteire a szülőktől megtanult szavakkal reagál.”¹³⁵ Ebben az esetben a viselkedési reakciók, amelyekkel egy szubjektum a maga interakciós partnereit

¹³³ I. m. 239.

¹³⁴ Ehhez a megkülönböztetéshez lásd Jürgen Habermas: Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu George Herbert Meads Theorie der Subjektivität, in uő: *Nachmetaphysisches Denken*, i. k. 217. skk. Habermas itt Tugendhat értelmezésére támaszkodik. Ernst Tugendhat: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main, 1979. 11. és 12. előadás, 245. skk. és 264. skk.

¹³⁵ Mead: Die soziale Identität, in uő: *Gesammelte Aufsätze*, I. kötet, 246.

képviselve, önmagára megpróbál hatást gyakorolni, már tartalmazza a személyes környezetének normatív várakozási magatartását. De ennek megfelelően a „Me”, amely felé itt a második személy perspektívájából fordul, már nem lehet a kognitív probléma leküzdésének neutrális instanciája, hanem már az interszubjektív konfliktusmegoldás morális instanciáját képviseli. A társadalmi reakcióviselkedés normatív cselekvés-összefüggéssé való kibővítésével együtt a „Me” a személy kognitív önképéből annak praktikus önképévé alakul át: a másik szubjektum – amennyiben belehelyezkedik az interakciós partnerének normatív perspektívájába – átveszi annak morális értékvonatkozásait, és az önmagához való gyakorlati viszonyra alkalmazza.

Ezt az alapgondolatot Mead a további munkáiban hamarosan az emberi identitásképzés magyarázatának kiindulópontjává teszi. Az elemzések alapgondolata az, hogy a „Me” lépésről lépésre általánosodik a gyermek társadalmi szocializációja során: ha a személyiségfejlődés mechanizmusa abban áll, hogy a szubjektum a vele szemben álló ember perspektívájából megtanulja megragadni magát, akkor az interakciós partnerek körével együtt a praktikus önképének vonatkoztatási rendszere is szükségképpen kiszélesedik. Egy szociálpszichológiai előadásban, amely számunkra *A pszichikum, az én és a társadalom* címet viselő könyvben hagyományozódott át,¹³⁶ Mead ezt az általános fejlődési irányt – mint ismeretes – a gyermeki játék két fázisán keresztül mutatja be. A „play”, vagyis a szerepjáték szintjén a gyermek önmagával kommunikál, amennyiben egy konkrét interakciós partner viselkedését imitálja, hogy aztán erre a saját cselekvésében komplementer módon reagáljon; a második szint aztán, vagyis a „game” vagy a versenyjáték szintje a felnövekvőtől azt követeli, hogy önmagában az összes játszótárs viselkedési elvárásait egyidejűleg reprezentálja, csak így fogja tudni a saját szerepét a funkcionálisan megszervezett cselekvés-összefüggésben észlelni. A játék két szintjének különbsége a normatív viselkedési várakozások általánossági szintjének különbségében áll, amelyet a gyermeknek mindig önmagában kell anticipálnia. Az első esetben egy szociális vonatkoztatási személy konkrét viselkedési mintája, a második esetben egy egész csoport szociálisan generalizált viselkedési mintája az, amelyet normatív várakozásként bevonok a saját cselekedetembe. A gyermeki játéknak az első szintről a második szintre való átmenetében a felnövekvő gyakorlati önképébe belefolyanak az általánosított másik társadalmi cselekvési normái: „A játék és a verseny alapvető különbsége az, hogy az utóbbiban a gyermeknek rendelkeznie kell a részt vevő valamennyi többi gyermek beállítottságával. A játékban részt vevő többiek beállítottsága, amelyet az adott gyermek felvesz, valamiféle egységbe szerveződik, és ez a szervezethez szabályozza az egyén reakcióját. A korábbiakban a baseballjátékos kapcsán illusztráltuk ezt. Minden egyén cselekvését a játékban részt vevő többiek cselekvésének feltételezése határozza meg.

¹³⁶ Mead: *Geist, Identität und Gesellschaft*, i. k. [Magyar fordítása: *A pszichikum, az én és a társadalom*, Gondolat Kiadó, 1973. Fordította: Félix Pál.]

Cselekvését az szabályozza, hogy egyszersmind ő a csapat valamennyi többi játékosa is, legalábbis annyiban, hogy csak azok beállítottsága befolyásolja az ő specifikus reakcióját. Ilyen módon egy »másikat« kapunk, ami nem egyéb, mint az ugyanazon folyamatban részt vevők beállítottságának szervezettsége.”¹³⁷

Abból a konkrét szemléltető anyagból, amelyet a gyermekijáték-viselkedés megváltozása szolgáltat, Mead kihámozott egy olyan fejlődési mechanizmust, amely állítólag az ember teljes szocializációs folyamatának mintája lehet. A szűkebb és a tágabb magyarázati szféra közötti fogalmi kapcsot Mead számára a „generalizált másik” alkotja. Ahogy a gyermek a „game”-hez való átmenet során tesz szert arra a képességre, hogy a saját viselkedését egy szabályhoz igazítsa, amelyet a játékban részt vevő összes személy perspektívájának szintéziséből merített, úgy a szocializáció folyamata általában a cselekvési normák belsővé tételének formájában játszódik le, amely a társadalom összes tagja cselekvési várákozásának generalizálásával jön létre. Ha a szubjektum megtanulja, hogy az egyre nagyobb számú interakciós partner normatív elvárásait önmagában addig a pontig általánosítsa, hogy eljusson a társadalmi cselekvési normák képzetéig, akkor szert tesz arra az elvont képességre is, hogy részt vehessen a környezetének normatív módon szabályozott interakcióiban. Mert ezek a belsővé tett normák közvetítik neki egyrészt azt, hogy milyen várákokkal fordulhat legitim módon az összes többi személy felé, másrészt pedig azt, hogy velük szemben milyen kötelességeknek kell eleget tennie. Visszakanyarodva ahhoz a kérdéshez, hogy a „Me” hogyan változik meg a társadalmi felnövekvésnek ebben a folyamatában, ez azt jelenti, hogy az egyes ember a generalizált másik perspektívájából megtanulja önmagát egy munkamegosztásszerűen szervezett társadalom tagjaként értelmezni: „A mindenkor társadalmi egész vagy a szervezett társadalom messze ható cselekvési módjainak beemelése egy ebbe az egészbe bekapcsolt vagy bezárt individuum tapasztalati világába az egyes identitás fejlődésének döntő bázisa vagy előfeltevése. Csak akkor, ha a szervezett társadalmi csoport (amelyhez tartozik) beállítottságait átveszi és magáévá teszi – a szervezett, együttműködésre épülő társadalmi tevékenységgel szemben, mellyel ez a csoport foglalkozik – lesz képes arra, hogy kifejllessze a maga identitását és ezt birtokba is vegye.”¹³⁸

Ha igaz, hogy a szubjektum azáltal, hogy megtanulja átvenni a „generalizált másik” társadalmi cselekvési normáit, szert tehet egy közösség társadalmilag elfogadott tagjának identitására, akkor talán érdemes az interszubjektív viszony számára bevezetni az „elismerés” fogalmát: abban a mértékben, amelyben a felnövekvő a maga interakciós partnereit a normatív beállítottságaik belsővé tevésének útján elismeri, tudhatja önmagát is a társadalmi-kooperációs összefüggés elismert tagjának. Mead maga javasolja, hogy ebben az összefüggésben kölcsönös elismerésről beszéljünk: „Ez az identitás, amely a közösségben fenntartható, amely

¹³⁷ I. m. 196. [Magyar fordítása: i. m. 196–197. A fordítást módosítottam.]

¹³⁸ I. m. 197. [Magyar fordítása: i. m. 198. A fordítást módosítottam.]

a közösségben elismerésben részesül, amennyiben ő is elismer másokat.”¹³⁹ Mead fejtegetései ebben az összefüggésben még sokkal közelebb mennek Hegel gondolataihoz, mint amit az „elismerés”-fogalomban való egyetértés sejtet. Mead is – Hegelhez teljesen hasonlóan – azt az értelmezést, amelyet egy ember (aki a generalizált másik perspektívájából tanulja meg tekinteni magát) önmagáról kialakít, az emberre mint jogi személyre szeretné vonatkoztatni. A társadalmi normák (amelyek a közösség kooperációs összefüggését szabályozzák) átvételével felnövekvő individuum nemcsak azt tapasztalja meg, hogy milyen kötelességeknek kell eleget tennie a társadalom tagjaival szemben; ezen túlmenően tudomást szerez azokról a jogokról is, amelyek olyképpen illetik meg, hogy legitim módon számíthat bizonyos követeléseinek respektálására. A jogok minden bizonnyal olyan individuális igények, amelyek tekintetében biztos lehetek abban, hogy a generalizált másik teljesíteni fogja őket. Ennyiben az ilyen jogok szociális biztosításával mérhető az, hogy egy szubjektum tekintheti-e önmagát a közössége teljesen elfogadott tagjának vagy nem. Ezért a gyakorlati én művelődési folyamatában egy különös-szignifikáns szerepet kapnak: „Ha valakinek egy meghatározott közösségben van a vagyona, elsőrendű fontosságú, hogy ennek a közösségnek tagja legyen, hiszen a többiek beállítottságának a felvétele biztosítja számára saját jogainak elismerését. [...] Ez biztosítja az ember számára pozícióját, azt a méltóságérzést, hogy tagja a közösségnek.”¹⁴⁰

Nem véletlenül beszél Mead ezen a helyen „méltóságról”, amely egy szubjektumot attól a pillanattól kezdve illet meg, amikortól a jogok megadásán keresztül a közösség tagjaként kerül elismerésre. Ehhez a kifejezéshez ugyanis implicit módon kötődik az a szisztematikus állítás, hogy az elismerésre vonatkozó tapasztalat összhangban van a gyakorlati önmagunkhoz való viszony egy módusával, amelyben az individuum biztos lehet az identitásának társadalmi értékében. Mead a saját értéktudatának megnevezésére az „öntisztelet” fogalmát alakítja ki; ez az önmagával szembeni pozitív beállítottságra utal, amelyet egy individuum akkor tud kialakítani, ha a közösségének tagjai egy bizonyosfajta személyként ismerik el. Az öntisztelet szintje pedig annak mértékétől függ, hogy a mindenkori tulajdonságok és képességek (amelyekre tekintettel a szubjektum megerősítés kap a mindenkori interakciós partnereitől) mennyiben individualizáltak. Mivel a jogok olyasmik, amelyeken keresztül minden ember a maga tulajdonságaiban elismerve láthatja magát, és amiben a közösségének minden másik tagja osztozik vele, Mead számára ez alkotja az öntisztelet szolid, de mégiscsak túl általános bázisát: „Érdemes bepillantnunk belső tudatunkba és kiemelni azt, mire vagyunk hajlamosak, hogy öntiszteletünket fenntartsuk. Ennek természetesen szilárd és mély

¹³⁹ I. m. 240. [Magyar fordítása: i. m. 248–249. A fordítást módosítottam.]

¹⁴⁰ I. m. 242–243. [Magyar fordítása: i. m. 252.] Mead elismerésméleti jogfelfogásához lásd továbbá: Georg Herbert Mead: *Movement of Thought in the Nineteenth Century*, Chicago, 1972. 21. skk.

alapjai vannak. Ezek a tulajdonságok azonban megtalálhatók annak a közösségnek a legtöbb tagjában, amelyhez jómagunk is tartozunk. Bizonyos kérdésekben kudarcot vallunk, de általában álljuk a szavunkat. Valóban a közösséghez tartozunk, és az öntiszteltünk abból fakad, hogy önmagunkat öntudatos polgároknak tekintjük.”¹⁴¹

Eddig a pontig a gyakorlati identitásképzés meadi rekonstrukciójában a fiatal Hegel elismeréstanításának szociálpszichológiai pontosítását láthatjuk. A *pszichikum*, az én és a társadalomban hiányzik mindenféle utalás a kölcsönös elismerésnek egy olyan szintjére, amelyet Hegel a „szeretet” fogalmával próbált megragadni; lehet, hogy ez az oka annak, hogy Mead fejtegetéseiből hiányzik az öntiszteltnek az a teljesen elementáris formája, amely a saját képességekkel szembeni érzelmi bizalom kialakulásához kötődik.¹⁴² Azt az elismerési viszonyt tekintve, amelyet Hegel a „jog” fogalma alatt a maga fejlődési modelljének második szintjén bevezetett, a „generalizált másik” koncepciója nemcsak elméleti kiegészítést képvisel, hanem tárgyi elmélyítésnek is tekinthető: az, hogy a szubjektumok egymást kölcsönösen jogi személyként ismerik el, annyit jelent, hogy mindkét fél a saját cselekedeteibe kontrollálva bevonja azt a közös akaratot, amely a társadalmuk interszjektív elismert normáiban testesül meg. A „generalizált másik” normatív perspektívájának közös átvételével az interakciós partnerek ugyanis kölcsönösen tudják, hogy milyen kötelességeket kell a mindenkori másikkal szemben betartaniuk. Ennek megfelelően mindketten önmagukat olyan individuális igények hordozóiként is értelmezhetik, amelyek teljesítését a mindenkori velük szemben álló ember normatív kötelességnek tekinti. Az a tapasztalat, hogy a közösség tagjai valakit mint jogi személyt elismernek, az egyes szubjektum számára azt jelenti, hogy önmagával szemben képes kialakítani egy pozitív beállítottságot. Mert a többiek azáltal, hogy kötelezve érzik magukat az egyes jogainak tiszteltben tartására, felruhazzák őt egy morálisan kompetens aktor tulajdonságával. Mivel a szubjektum az ehhez tartozó képességekben szükségképpen az összes polgártársával osztozik, jogi személyként még nem hivatkozhat azokra a tulajdonságaira, amelyek tekintetében éppen most különbözteti meg magát a maga interakciós partnereitől. Ehhez szükség lenne a kölcsönös elismerés egy olyan formájára, amely minden egyesnek, és nemcsak a közösség tagjainak, hanem minden élettörténetileg individualizált szubjektumnak megerősítést nyújt. Hegellel Mead abban is egyetért, hogy az elismerés jogi viszonya még annyiban tökéletlen, hogy nem tudja pozitív módon kifejezésre juttatni az adott közösség polgárai közötti individuális differenciákat.

¹⁴¹ I. m. 248–249. (Itt a német fordítást úgy korrigáltam, hogy a „Selbstrespekt” fogalmát a „Selbstachtung” fogalmával helyettesítettem.) [Magyar fordítása: i. m. 259. A fordítást módosítottam.]

¹⁴² Erre a deficitre utal a Meaddal folytatott vitájában (ha jól értem) Ernst Tugendhat is. Lásd Tugendhat: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, i. k. 275.

Ezt a Hegellel közös vonatkoztatási keretet Mead természetesen abban a pillanatban átlépi, amikor az identitásképzés vizsgálatába bevonja az „I” kreatív potenciálját. Az a tematikus kiszélesítés, amelyre ezzel vállalkozik, a hegeli programra tekintettel úgy értelmezhető, hogy az elismerés mozgásába utólag belehelyezzük azt a pszichológiai erőt, amely megmagyarázhatóvá teszi e mozgás belső dinamikáját. Mead az önmagához fűződő gyakorlati viszonyt eddig kizárólag abból a nézőpontból vette szemügyre, hogy az egyes szubjektumok „Me”-jében milyen változások játszódnak le, ha a felnövekvés folyamatában a társadalmi interakciós partnerek egyre növekvő körével kerül kapcsolatba. Az „I”-t ezzel szemben – vagyis a spontán reakcióképződések instanciáját, amelyet mint olyant nem tudunk kognitíve megragadni – ideiglenesen kizárta az elemzéseinek keretéből. Annak teljes magyarázatához, ami a morális szubjektum művelődési folyamatában történik, a normatív viselkedéskontroll mellett azokat a kreatív eltéréseket is figyelembe kell vennünk, amelyekkel a mindennapi cselekvéseinkben a társadalmi kötelezettségekre általában reagálunk: „A »Me«-vel szemben áll az »I«. Az egyénnek nemcsak jogai, hanem kötelességei is vannak; nemcsak polgár, nemcsak a közösség tagja, hanem olyasvalaki, aki reagál erre a közösségre, és reakciója során, mint azt a gesztusok révén történő érintkezés tárgyalásakor láttuk, meg is változtatja azt. Az »I« az egyén reakciója a közösség beállítottságára, mégpedig arra, ahogyan ez az attitűd saját élményében megjelenik. Reakciója erre a szervezett beállítottságra viszont meg is változtatja azt.”¹⁴³ Ez a gyakorlati spontaneitás, amely a mindennapokban meghatározza a cselekedeteinket, egy olyan „I” teljesítményeire vezethető vissza, amelyet a „Me”-vel (mint a kognitív önmagára vonatkozás esetében is) öntudatlan erőként állítunk szembe. Ez magában foglalja azokat a társadalmi normákat, amelyeken keresztül egy szubjektum a maga viselkedését a társadalmi elvárásoknak megfelelően kontrollálja, és így ez a gyűjtőhelye mindazoknak a belső impulzusoknak, amelyek a társadalmi kihívásokra adott önkéntelen reakciók formájában jutnak kifejezésre. Sem az önmegismerés „én”-jét, sem a gyakorlati identitásképzés „én”-jét nem lehet olyan olyan instanciának tekinteni, amelyet közvetlenül meg lehetne ragadni; mert abból, ami spontán cselekvési megnyilvánulásokba hajszol bele bennünket, csak ama részről tudhatunk, ami eltér a normatív módon megkövetelt viselkedési mintától. Ezért az „I” fogalmához – amely *A pszichikum, az én és a társadalom* című műben található – mindig hozzátapad egyfajta elmosódottság és többértelműség. Ez mutatja a belső impulzusok feltolulásának azt a pillanatnyi tapasztalatát, amelyről aztán nem lehet pontosan eldönteni, hogy a preszociális ösztöntermészetből, az alkotó fantáziából vagy a saját énünk morális szenzibilitásából származik-e. Mead a maga koncepciójában, ahogy azt William Jameshez kapcsolódva mondja, a pszichés energiáknak egy olyan készletére szeretné felhívni a figyelmet, amely az összes

¹⁴³ Mead: *Geist, Identität und Gesellschaft*, i. k. 240. [Magyar fordítása: i. m. 249. A fordítást módosítottam.]

szubjektumot ellátja a kimerítetlen identitási lehetőségek sokaságával: „A saját lényünkben rejlő lehetőségek, ezek az energiák – amelyekre William James oly szívesen utalt – az identitás lehetőségeit képviselik, amelyek túl vannak a közvetlen megjelenítés határain. Egyszerűen nem tudjuk, voltaképpen mik is ezek. Bizonyos értelemben ezek a legizgalmasabb tartalmak, amelyeket csak el tudunk képzelni – amennyiben meg tudjuk őket ragadni.”¹⁴⁴

Ha az „I”-nak ezt a kreatív reakciópotenciálját a „Me” pszichés ellentétéként fogjuk fel, akkor gyorsan kiderül, hogy a generalizált másik perspektívájának a morális identitásalkotásba való beemelésével még nem elégedhetünk meg. A szubjektum érezni fogja a társadalmi környezetének interszubjektív módon elismert normáival összeegyeztethetetlen követeléseknek azt a nyomását, amit a saját „Me”-jének kétségbe kell vonnia. Az „I” és „Me” ilyen belső súrlódása jelöli ki Mead számára annak a konfliktusnak az alapvonalaait, amely mind az individuumok, mind a társadalom morális fejlődésére magyarázatot adhat. A „Me” testesíti meg a mindenkori közösségi lény képviselőjében azokat a konvencionális normákat, amelyeket a szubjektumnak önmagából kiindulva állandóan meg kell próbálnia kibővíteni ahhoz, hogy az „I” impulzivitását társadalmilag kifejezésre tudja juttatni. Mead a gyakorlati önmagához való viszonyba az internalizált összakarat és az individualizálás igényei közé egy olyan feszültséget helyez, amelynek a szubjektum és annak társadalmi környezete között morális konfliktushoz kell vezetnie. Ahhoz, hogy az általa megfogalmazott követeléseket a gyakorlatban tettekre tudja váltani, elvileg szüksége van a társadalom összes többi tagjának jóváhagyására, mert a többiek közös akarata mint belsővé tett norma a saját cselekedeteit is kontrollálja. A „Me” léte az, amely a szubjektumot arra kényszeríti, hogy az „I” érdekében a társadalmi elismerés új formái mellett szálljon síkra.

Mead az ilyen morális konfliktusok struktúráját példákkal próbálja megvilágítani, amelyek olyan belső igényekre utalnak, amelyek teljesülése az individuális jogok kibővítését feltételeznék. Ennek a kiindulópontnak a kiválasztása egy olyan implicit megkülönböztetésre támaszkodik, amelyről első pillantásra nem lehet világosan megmondani, hogy az identitásképzés szintjeit vagy dimenzióit van-e hivatva megkülönböztetni. Az „I” követeléseit kívülről úgy különböztethetjük meg, hogy a megvalósításuk útját tekintve vagy az individuális autonómia szférájához, vagy pedig a személyes önmegvalósításhoz tartoznak: az első esetben a „törvényektől való szabadságról”, a második esetben viszont az „identitás megvalósításáról” van szó. Ez a megkülönböztetés pillanatnyilag még nem tűnik különösebben jelentősnek; jelentősége csak annak a ténynek van, hogy Mead magyarázata az „én”-igények első csoportjából indul ki. Az ő szemei előtt tehát olyan szituációk lebegnek, amelyekben egy szubjektum önmagában olyan cselekvési impulzusokat érez, amelyek realizálásában a maga szociális környezetének normái megakadályozzák. Az ilyen típusú esetek specifikumát Mead mármost abban

¹⁴⁴ I. m. 248. [Magyar fordítása: i. m. 258. A fordítást módosítottam.]

látja, hogy a szóban forgó individuumot csak egy különös idealizációs teljesítményen keresztül engedik eljutni a saját morális konfliktusának aktív feloldásához. Ahhoz, hogy az individuum a maga „én”-jének követeléseit meg tudja valósítani, egy olyan közösségi lényt kell anticipálnia, amely megadja számára a megfelelő vágy megvalósításának ígéretét. Ez a kényszer pedig azért jön létre, mert az interszubjektíve érvényes normák kétségbevonásával veszendőbe megy az a belső beszélgetőpartner, aki előtt a szubjektum addig a maga cselekedeteit igazolni próbálta. A létező közösség „generalizált másik”-ja helyébe ezért szükségképpen annak a jövőbeli társadalomnak a „generalizált másik”-ja lép, akiben az individuális igények prezumptív egyetértéssel találkozhatnak. Ennyiben a nagyobb cselekvési szabadság gyakorlati céltételezése a jogok kiszélesített elismerésének kontrafaktikus feltevéséhez kötődik: „Szabadság minden konvenciótól, minden adott törvénytől – ez a követelmény. Az ilyen szituáció természetesen csak akkor lehetséges, amikor az egyén, hogy úgy mondjuk, egy szűk és korlátozott közösségből egy nagyobb, vagyis olyan közösséghez fellebbez, amely abban az értelemben logikailag nagyobb, hogy a kevésbé korlátozottak a jogai. A már értelmüket veszített a merev konvenciók kötelékéből olyan közösséghez fordul, amelyben – várakozása szerint – nyilvánvalóan elismerik a jogokat, s azért fordul másokhoz, mert föltételezi, hogy létezik a szervezett mások olyan csoportja, amely válaszol fellebbezésére – még akkor is, ha ez a fellebbezés már csak az utókornak szól.”¹⁴⁵

Az „önfenntartásra” – vagy ahogy Mead mondja – az „I” által megfogalmazott igények megvédésére a társadalmi környezettel szemben a szubjektum csak akkor képes, ha a létező összakarát álláspontja helyett egy kitágított jogi közösség álláspontját foglalja el. Az ily módon önmagában létrehozott ideális „Me” a közösséggel való morális szakításon keresztül biztosítja számára azt az interszubjektív elismerést, amely nélkül nem tudna fenntartani egy személyes identitást. Mivel az „I” impulzivitását nem lehet leállítani, ezért vele együtt a normatív idealizálás egy eleme belefolyik a társadalmi praxisba; a szubjektumok nem is tehetnek mást, mint hogy a spontán módon megélt igényeik teljesítésekor egy kontrafaktikusan feltételezett közösség egyetértésére hivatkoznak, amely a már működő elismerési viszonyokkal szemben lehetővé teszi a szabadságjogok kiterjesztését. A morális elhajlásoknak ebből az óriási tömegéből, amelyek a társadalmi életfolyamatot bizonyos értelemben mindig is betérítik a normatív ideálok hálójával, adódik Mead számára egy olyan mozgás, amely kiteszi a társadalmi fejlődésfolyamatot: „Természetesen ez a társadalom haladásának útja: éppen olyan kölcsönhatások révén lép előre, mint amikor valaki például kieszel valamit. Bizonyos tekintetben szakadatlanul változtatunk társadalmi rendszerünkön, és azért tehetjük ezt meg intelligens módon, mert gondolkodni tudunk.”¹⁴⁶

¹⁴⁵ I. m. 243. [Magyar fordítása: i. m. 252–253.]

¹⁴⁶ I. m. 211. [Magyar fordítása: i. m. 214–215.]

Ez a tézis tartalmazza a társadalmi fejlődés teoretikus kulcsát, amely az „elismerésért vívott harc” hegeli eszméjének meglepő módon egy szociálpszichológiai bázist kölcsönöz. Mead az „I” szakadatlan törekvései és a társadalmi életfolyamat között egy szisztematikus kapcsolatot teremt, amennyiben a morális elhajlások sokaságát egyetlen történelmi erővé vonja össze: a kibővített elismerési viszonyokra vonatkozó individuális előrenyúlások minden egyes történelmi korszakban a normatív igények rendszerévé állnak össze, amelynek lefolyása a társadalmi fejlődés egészét arra kényszeríti, hogy permanensen alkalmazkodjék az előrehaladó individualizálódás folyamatához. Mivel ugyanis a szubjektumok a végrehajtott társadalmi reformok után az „I” követeléseit csak azáltal tudják megvédeni, hogy előre tekintenek egy olyan közösségre, amely nagyobb teret biztosít a szabadságnak, adódik a normatív ideáloknak egy olyan történelmi láncolata, amely a személyes autonómia növekedése felé mutat. E kollektív módon előrevetített fejlődési minta nyomása alatt a civilizáció folyamata – ahogy Mead mondja – az „individualitás felszabadításának” tendenciáját követi: „A primitív emberi társadalom és a civilizált emberi társadalom között az egyik különbség az, hogy a primitív emberi társadalomban az egyéni én, gondolkodását és a viselkedését illetően, sokkal maradéktalanabban determinált saját társadalmi csoportja szervezett társadalmi tevékenységének általános sémája által, mint a civilizált emberi társadalomban. Más szóval, a primitív emberi társadalom sokkal kisebb teret nyit az egyéniségnek (a társadalmon belüli, vagy ahhoz tartozó egyéni én eredeti, új utakat törő, alkotó gondolkodásának és viselkedésének), mint a civilizált emberi társadalom. S valóban, a primitív emberi társadalom civilizált emberi társadalommá fejlődése nagymértékben attól függött és abból következett, hogy az egyéni én és magatartása fokozatosan fölszabadult társadalmilag, és hogy ennek a fölszabadulásnak a révén lehetővé vált és bekövetkezett az ember társadalmi folyamatának számos módosulása és tökéletesítése.”¹⁴⁷

Ahogy Hegel a „közös akarat” művelődési folyamatát, úgy Mead a társadalom morális fejlődését a jogi elismerés tartalmainak lépcsőről lépésre való kiszélesítéseként értelmezi; a két gondolkodó abban egyetért, hogy az individualitás potenciálja történetileg a jogilag biztosított szabadságterek kitágulásának útján születik meg. Ahogy Hegel, úgy Mead is ennek a célirányos változásnak a motorját harcnak nevezi, melyen keresztül a szubjektumok arra törekszenek, hogy az interszjektíve nekik garantált jogokat kibővítsék, és ennyiben a személyes autonómiájuk szintjét megemeljék. Az individualitás történelmi felszabadulása ezért mindkét gondolkodó szerint az elismerésért vívott harc hosszú folyamatának alakját ölti magára. Hegeltől eltérően azonban Mead az ily módon körülírt fejlődési folyamatot meg tudja magyarázni, amennyiben átláthatóvá teszi ennek motivációs alapjait: azok az erők, amelyek újra és újra lökést adnak „az elismerés mozgásának”, az énnel szemben ellenőrizhető rétegét képviselik, amely csak akkor tud szaba-

¹⁴⁷ I. m. 265–266. [Magyar fordítása: i. m. 280.]

don és mindenféle kényszer nélkül megnyilvánulni, ha az én egy „generalizált másik” helyeslésével találkozunk. Mivel a szubjektumok az „én”-jük nyomása alatt a „generalizált másik”-ban megtestesült normák állandó kitégítésére vannak kényszerítve, ezért bizonyos értelemben alá vannak vetve annak a pszichés késztetésnek, hogy sikraszálljanak a jogi elismerés kibővítése mellett. Azt a társadalmi gyakorlatot, amely a „közösség gazdagításának” közös erőfeszítéséből adódik, nevezhetjük a meadi szociálpszichológián belül az „elismerésért vívott harcnak”.

Azt, hogy Mead nem habozik a maga kiindulópontjából ilyen társadalomelméleti következtetéseket levonni, az előadásának abból a helyéből lehet látni, amelyen az elmúlt korok társadalmi töréspontjairól beszél. A példái általában olyan történeti szituációkra vonatkoznak, amelyekben a társadalmi közösség normatív kitégített fogalma a társadalmi mozgalmak motivációs magjává vált: az „elismerésért vívott harc” a maga kiindulópontját olyan morális eszmékből meríti, amelyeket szem előtt tartva a karizmatikus hajlamú személyiségek a társadalmi környezetük „generalizált másikját” oly módon tudják kitégíteni, hogy az összhangban legyen a kortársak intuitív várakozásaival. Mihelyt az ilyen intellektuális újítások befolyásolják a nagyobb csoportok tudatát, ebből létre kell jönnie a jogigények kibővítésére irányuló elismerésért vívott harcnak, ez pedig az intézményes rend megkérdőjelezéséhez fog vezetni. Mead mindig hangsúlyosan hivatkozik Jézus társadalmi-forradalmi hatására, amikor a tézisért történetileg szemléltetni szeretné: „A nagy emberek azok voltak, akik a közösségben betöltött szerepük révén azt meg tudták változtatni. Gazdagítják a közösséget és hozzájárulnak növekedéséhez. Így például a történelem nagy vallási alakjai a közösségben betöltött szerepüknek fogva kibővítették ennek lehetséges kiterjedését. Jézus a szomszédokról szóló példabeszédében a család példáját alapul véve tágította ki a közösség fogalmát. A közösségen kívül álló ember vele szemben csak ezt az általánosított családbeállítottságot veheti fel. Az ily módon hozzá kötődő individuumokat a közösségének, egy univerzális vallási közösségnek a tagjaivá tette.”¹⁴⁸

Ez a példa egyébként azt is mutatja, hogy Mead két különböző folyamatot kapcsol a jogi elismerési viszonyok társadalmi kibővítéséhez. Ez nála egyrészt arra a folyamatra vonatkozik, amelyben a közösség minden tagjának személyes autonómiája gyarapszik, mégpedig azért, hogy a garantált jogok köre kibővül; a közösség tehát „kitégül” abban a tárgyi értelemben, hogy kibővülnek az individuális szabadság játékterei. Másrészt azonban ugyanez a fogalom azt a folyamatot is jelöli, amelyben az egy bizonyos közösségben létező jogok a személyek egyre szélesebb körére terjednek ki; ebben az idézett esetben a közösség „kitégül”, méghozzá abban az értelemben, hogy a jogi igények elismerésével a szubjektumok egyre nagyobb köre kerül bevonásra. Mead nem különbözteti meg kielégítő módon egymástól a társadalmi normák általánosítását és az individuális szabadságjogok ki szélesítését; és ezért a társadalmi-jogi viszonyokról szóló koncepciója – amelyet

¹⁴⁸ I. m. 260–261. [Magyar fordítása: i. m. 274. A fordítást módosítottam.]

Hegelhez hasonlóan elismerésméletileg próbál bevezetni – csak korlátozottan alkalmazható.

De Hegel a maga korai írásaiban – Meaddal ellentétben – nemcsak a szeretet viszonyát, mint az elismerés első szintjét helyezte a jogi viszonyok elé, hanem erről még azt a további elismerési viszonyt is leválasztotta, amelyben az egyes szubjektum individuális különossége kap megerősítést. Arra, amire Mead itt gondol, a szociálpszichológiájában található egy elméleti ekvivalens, amikor is a vizsgálódásainak keretei közé bevonja az „én”-követeléseknek azt az osztályát, amelyet az igények addig elemzett típusaitól kategorikusan megpróbált leválasztani. Ebben az esetben – mint láttuk – az „én” olyan impulzusairól van szó, amelyek teljesülése nem a személyes autonómia növekedésének feltételéhez, hanem az individuális önmegvalósítás esélyeinek feltételéhez kötődik. Mead nyitva hagyja, hogy az igényeknek ez a második osztálya a gyakorlati identitásképzés egy szintjét vagy egy dimenzióját jellemzi-e; de mindenesetre abból látszik kiindulni, hogy az ilyen követelések csak akkor lépnek fel elkülönítetten, ha egy szubjektum azt szeretné, hogy elemmentáris módon a közösség tagjaként ismertessék el: „Mindez azonban nem elegendő a számunkra, hiszen a más emberektől való különbözőségünkben akarjuk elismerni magunkat. Természetesen rendelkezünk sajátos gazdasági és társadalmi státusszal, ami lehetővé teszi, hogy kitűnjünk. [...] Nyelvi és divatbéli szokásokra támaszkodunk, egy nagy emlékezőképességre, erre meg arra – de mindig olyasvalamire, amin keresztül más emberektől pozitív módon különbözünk.”¹⁴⁹

Mead olyan emberi impulzusokkal számol, amelyek arra irányulnak, hogy minden más interakciós partnertől különbözzenek, hogy eljussanak az individuális egyediség tudatához; és mivel az ilyen impulzusok teljesülése más előfeltevésekhez kötődik, mint amilyenek a jogi elismerési viszonyok kitágításával adóttak, ezeket az „én”-igények egy sajátos osztályához sorolja. De az önmegvalósításra vonatkozó törekvés is, ahogy Mead rögtön hangsúlyozza, rá van utalva az elismerés egy különös típusának feltételére: „Mivel egy társadalmi identitásról van szó, ezért a másokkal való viszonyban kerül megvalósításra. Másoknak el kell ismerniük, hogy rendelkeznek azokkal az értékekkel, amelyekkel fel kívánjuk ruházni.”¹⁵⁰

Önmegvalósítás alatt Mead egy olyan folyamatot ért, amelyben a szubjektum olyan képességeket és tulajdonságokat fejleszt ki, amelyeknek a társadalmi környezet számára való egyedülálló értékéről az interakciós partnereinek elismerő reakcióiból győződhet meg. A megerősítés módja, amelyre a szubjektum rá van utalva, ezért nem lehet az, amellyel mint normatív szabályozott jogok és kötelesek hordozójaként szembe találja magát; mert a tulajdonságok, amelyekkel mint jogi személy rendelkezik, a közösségének összes többi tagját is jellemzik. Az önmegvalósítás „Me”-je nem tekinthető a normatívviselkedés-kontroll ama instanciájának, amelyre egy szubjektum akkor tesz szert, ha az interakciós partnerek

¹⁴⁹ I. m. 249. [Magyar fordítása: 159–260. A fordítást módosítottam.]

¹⁵⁰ I. m. 248. [Magyar fordítása: i. m. 259. A fordítást módosítottam.]

egyre nagyobbá váló körének várakozási beállítottságát megtanulja átvenni. Abból az álláspontból kiindulva ugyanis, amelyet a „generalizált másik” belsővé tételével önmagával szemben elfoglal, csak olyan személyként értelmezheti önmagát, aki – mint a társadalom összes többi tagja – rendelkezik a morálisan kompetens aktorok tulajdonságaival. Ezzel szemben azonban az individuális önmegvalósítás „Me”-je azt követeli, hogy önmagát egyedi és felcserélhetetlen személyiségként ismerje meg; ezért ez az új instancia nem lehet más, mint az etikai önmegbizonyosodás orgánuma, amely tartalmazza egy közösség értékmeggyőződéseit, melynek fényében egy szubjektum meggyőződhet az individuális képességeinek társadalmi jelentőségéről.

Ha az individuális önmegvalósítás ebben az értelemben rá van utalva egy evaluatív „Me” létre, akkor Meadnak az lenne a feladata, hogy a vizsgálódásainak következő lépésében ennek a kialakulását az egyes szubjektumban ugyanazzal a gondossággal vizsgálja meg, mint amellyel a morális „Me” kialakulását megvizsgálta. Az etikai önmegbizonyosodás instanciájának is, abban a mértékben, amelyben a társadalmi interakciós partnerek köre a felnövekvő számára kitágul, végig kell mennie az általánosodás folyamatán: a megbecsülésnek, amelyet a gyermek, a konkrét mások affektív odafordulásán keresztül megtapasztal, az elismerés egy olyan formájává kell összeállnia, amely az egyes embernek az ő individuálisan kiválasztott életútját tekintve interszubjektív megerősítést ad. Ahhoz, hogy eljussunk egy „Me”-hez, amely egy ilyen etikai támogatást tud nyújtani, minden szubjektumnak az összes interakciós partnerének értékmeggyőződését addig a pontig kell generalizálnia, hogy a maga közösségének kollektív célkitűzéseiről megfelelő képet tudjon adni. Mert csak e közös értékek álláspontjáról tudja önmagát személyként megragadni, amely aztán különbözik minden más személytől, aki a társadalmi életfolyamathoz egy egyetlenként elismert hozzájárulást nyújt. Ha Mead valóban követte volna az ily módon körvonalazódó kutatási feladatot, akkor csakhamar bele kellett volna ütköznie abba a társadalomfilozófiai problémába, amelyet a korai Hegel még az erkölcsiségről szóló koncepciójával próbált megválaszolni: amit ez ugyanis a kölcsönös elismerés egy harmadik, erkölcsi viszonyaként akart megragadni, azt Meadből kiindulva arra a kérdésre adott válasznak lehet tekinteni, hogy milyen kontrafaktikusan feltételezett címzettekhez kellene fordulnia a szubjektumnak, ha úgy érzi, hogy a maga különös képességeiben a társadalmának interszubjektív módon bejáratott értékrendszerében nem kap kellő elismerést.¹⁵¹ A „generalizált másik” etikai fogalma, amelyhez Mead el-

¹⁵¹ Ezzel véleményem szerint Meadből kiindulva megfogalmazhatunk egy érvet egy ma széles körűen elterjedt felfogással szemben, mely szerint Hegel a maga erkölcsiségkoncepciójával a társadalom normatív elméletének feladatait romantikus módon túlfeszítette. Lásd ebben a tekintetben pl. Charles E. Larmore: *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, 1987. 93. skk. A hegeli erkölcsiségkoncepció legjobb megvédését az én szememben Charles Taylor aktuális vizsgálata nyújtja: *Hegel and Modern Society*, Cambridge, 1979. 2.8. fejezet.

jutott volna, ha az önmagát el nem ismertnek tudó szubjektum önmegvalósításra vonatkozó idealizáló előreutalásait szemügyre veszi, meglehetősen közel került volna Hegel erkölcsiségkoncepciójához. Meadnek is meg kellett volna neveznie a kölcsönös elismerésnek azt a viszonyát, amelyben minden szubjektum önmagát személyként megerősítve tudhatja, miközben a maga különös tulajdonságait és képességeit tekintve minden más embertől különbözik.

Csak hogy Mead az előadásaiban nem követte tovább azokat a kérdéseket, amelyeket az individuális önmegvalósítás folyamatának kell felvetnie. Abban a paragrafusban, amely az „én”-impulzusok megfelelő osztályával foglalkozik, már csak kevés, nem szisztematikus utalás található arra, hogy mit tud nyújtani a „főlény érzése” a mindennapokban. De ugyanakkor Mead azt sem tudta teljesen világossá tenni, hogy az „én” önmegvalósítása szükségessé teszi a „generalizált másik” egy másik ideáljára való előreutalást, amely lényegében a személyes autonómia fokozásaként értelmezhető. A kérdés (amely kívül rekedt Mead meggondolásainak horizontján) az, hogy milyen formát kell fölvennie a kölcsönös elismerésnek akkor, amikor már nem a jogok interszubjektív biztosításáról, hanem minden egyes ember individuális különösségeinek megerősítéséről van szó. Csak egyetlen hely van, ahol Mead áttörte ezt az általános visszafogottságot, és a pillantását ráirányította arra a társadalmi viszonyra, amely szerinte képes arra, hogy az individuumok különös képességeit elismerésben részesítse. A javaslata – amely a funkcionális munkamegosztás egy modelljének felvázolásában áll – mint a felvázolt problémára adott válasz mindenekelőtt azért érdekes, mert a nehézségek sokaságát teszi átláthatóvá: „Ha valakiben valódi főlény él, ez meghatározott funkciók elvégzésén alapul. Lehet valaki jó sebész, jó ügyvéd, büszke lehet főlényére – de mindez olyan főlény, amelyet hasznosít. Amikor pedig azon közösség keretén belül hasznosítja, amelyhez maga is tartozik, főlénye elveszti az önzés elemét, amely mindig eszünkbe ötlük, amikor valakiről azt tartjuk, pusztán csak hivalkodik másvalakivel szembeni főlényével.”¹⁵²

A Mead szemei előtt lebegő megoldás az önmegvalósítást hozzáköti a társadalmilag hasznos munka tapasztalatához: az elismerés mértéke – amellyel egy olyan szubjektumhoz közeledünk, aki „jól” teljesíti a társadalmi munkamegosztás keretei között rá kiosztott funkciót – elegendő ahhoz, hogy az adott szubjektumban kialakuljon az individuális különösség tudata. Ebből az öntisztelet feltételére vonatkozó kérdés tekintetében az következik, hogy egy individuum csak akkor tudja teljes mértékben önmagát tisztelni, ha az objektív módon előzetesen rögzített funkcióelosztás keretei között meg tudja határozni azt a pozitív hozzájárulást, amelyet a közösség reprodukciója számára nyújt. Mead ezzel a javaslattal – ahogy azt könnyű belátni – az önmegvalósítás interszubjektív előfeltevéseit szeretné elválasztani a maga partikuláris közösségének értékpremisszáitól: a „generalizált másikat”, melynek etikai céltételezéseitől függök, ha meg akarok bizonyosodni

¹⁵² Mead: *Geist, Identität und Gesellschaft*, i. k. 252. [Magyar fordítása: i. m. 263.]

az általam választott életút társadalmi elismertségéről, tárgyiasított nagyságként be kell emelni a funkcionális munkamegosztás szabályai közé. Az individualizálódás történelmi tendenciájával – amelyről Mead már korábban egy másik összefüggésben beszélt – ez a megoldási modell azáltal kerül összhangba, hogy a kollektív értéktételezések befolyását az önmegvalósítás irányának kiválasztására a lehető legalacsonyabb szinten próbálja tartani. A szubjektumok – mivel az individuális különösségük tudata a hivatásbeli kötelességeik megfelelő teljesítésének tudásával együtt alakul ki – az önmegvalósítás minden sztenderdizált mintája alól (ahogy azokat a tradicionális társadalmak becsületfogalmai rögzítik) felszabadulnak. Ha mindezt együttvéve figyelembe vesszük, akkor azt mondhatjuk, hogy Mead poszttradicionális választ kínál az erkölcsiség hegeli problémájára: a kölcsönös elismerés viszonya, amelyben a szubjektumok a morálisan közös vonásokon túlmenően a maguk különös tulajdonságaiban szeretnék önmagukat megerősítve tudni, állítolag a funkcionális munkamegosztás transzparens rendszeréhez köthető.

Mead számára nyilvánvalóan nem vált világossá, hogy ez a modell mindenestre éppen azokat a nehézségeket, amelyeket célzottan szeretne elkerülni, egy másik helyen megint előtérbe állítja. Ha a társadalom tagjai ugyanis a személyük individuális egyediségéről azáltal bizonyosodhatnak meg, hogy a munkamegosztásszerűen nekik kiutalt feladatokat megbízhatóan és jól ellátják, akkor ebből semmiképpen sem következethetünk a megfelelő közösség etikai céltételezéseinek függetlenségére – mert már előzetesen a jó élet közös koncepciójának kell az egyes munkafunkciók értékességét rögzítenie. Nemcsak azt, hogy egy munkamegosztásszerűen definiált feladatot mit jelent „jól” ellátni, hanem már azt is, hogy mi számít társadalmilag hasznos munka-hozzájárulásnak, az interszubjektív értékek, vagyis azok az erkölcsi meggyőződések szabályozzák, amelyek egy társadalmi életformának individuális karaktert adnak. Ezért a funkcionális munkamegosztást nem lehet olyan értékneutrális rendszernek tekinteni, amely magában foglalja azokat az implicit szabályokat, amelyek szerint az egyes ember a maga különös hozzájárulását a közösség reprodukciójához objektív módon közvetíteni tudja.

Mead teljes joggal abból indul ki, hogy egy szubjektum akkor tekintheti magát egyedi és felcserélhetetlen személynek, ha a saját önmegvalósítási módját mint a közösséghez való pozitív hozzájárulást minden interakciós partnere elismeri. Az a gyakorlati önmegértés, amellyel egy ilyen aktor önmagáról rendelkezik (a „Me”-je tehát) ebben az esetben olyan jellegű lesz, hogy nemcsak a morális normákban, hanem az etikai céltételezésekben is osztozik a közösség tagjaival. Ha a közös cselekvési normákra tekintettel olyan személyként értelmezheti önmagát, aki mindenki mással szemben bizonyos jogokkal rendelkezik, akkor a közös értékmeggyőződésekre tekintettel olyan személyként jelenik meg, aki mindenki más számára egyedülálló jelentőséggel rendelkezik. De Mead nagyon is elfogadható okokból kiindulva egy poszttradicionális közösség etikai céltételezéseit olyan tö-

kéletesen azonosítja a funkcionális munkamegosztás tárgyi követelményeivel, hogy a tulajdonképpeni kihívást jelentő probléma mintegy észrevétlenül csúszik ki a kezéből. A kihívás a „generalizált másik” erkölcsi meggyőződéseinek meghatározása lett volna; ezek egyrészt elég sok előfeltevést tartalmaznak ahhoz, hogy minden szubjektum számára lehetővé tegyék a társadalmi életfolyamathoz való hozzájárulás tudatának kialakítását, de másrészt elég formálisak ahhoz, hogy a személyes önmegvalósítás lehetőségének történetileg megnőtt szabad terét ne korlátozzák újra. Azokkal a morális-kulturális feltételekkel – amelyek alapján a poszttradicionális, meadi értelemben vett individualizált társadalmak reprodukálódnak – is szembe kell állítani bizonyos normatív korlátokat: a jó élet interszubjektíve elfogadott, bizonyos értelemben erkölcsileg bejáratott koncepciójával szemben azt a követelményt kell megfogalmaznunk, hogy a közösség minden tagjának adja meg azt az esélyt, hogy az életútját a neki kijáró jogok keretei között ő maga határozhassa meg. Mindazonáltal a nehézség, amelyre Mead is utalt, de aztán mégis teljesen félreértette, abban a feladatban áll, hogy a „generalizált másikat” egy olyan „common good”-dal kell ellátni, amely alapján minden szubjektum egyformán megértheti a maga értékét a közösség szempontjából, anélkül, hogy ez akadályozná a saját énjének autonóm megvalósításában. Csak egy ilyen, az erkölcsiség egyenletesen demokratizált formája nyitja meg azt a kulturális horizontot, amelyben az egyenlő jogú szubjektumok kölcsönösen elismerhetik egymás individuális különöségeit, mégpedig azáltal, hogy mindegyikük a maga módján hozzá tud járulni a közösség identitásának reprodukálásához.

Az a megoldási javaslat viszont, amelyet Mead a funkcionális munkamegosztásról szóló modelljében felkínált, elméletileg nem tud felemelkedni a modern társadalmak erkölcsi integrációjának színvonalára. Annak az ötletnek tehát, hogy az egyes ember a társadalmilag hasznos munka tapasztalatában eljuthat a maga különös tulajdonságainak elismeréséhez, már csak azért is kudarcba kell fulladnia, mert a munkamegosztásszerűen szabályozott funkciók értékelése alapvetően függ az adott közösség átfogó céltételezéseitől. Mindenesetre Mead objektívizitikusan megrövidített koncepciója rendelkezik azzal az előnnyel, hogy utólag világosabban előtérbe tudja tolni azokat a nehézségeket, amelyek az első részben tárgyalt, a fiatal Hegel által kidolgozott megoldási modellre is rátapadnak. Megmutatkozott, hogy Meadnál ugyanúgy, mint Hegelnél a társadalmilag hatékony „elismerésért vívott harc” képze a legmagasabb szintű elismerési formát szem előtt tartva van kialakítva, amelyben a szubjektumok mint élettörténetileg individualizált személyek interszubjektív megerősítésben részesülnek. Azon a helyen, ahol Mead a funkcionális munkamegosztás modelljét mint az elismerés formáját bevezette, Hegel fiatalkori műveiben – vázlatos utalások formájában legalábbis – a szolidáris kapcsolatok eszméjével találkozhatunk. A „szolidaritás” mindenesetre csak egy lehetséges címszó arra az interszubjektív viszonyra, amelyet Hegel a „kölcsonös szemlélet” fogalmával próbált megragadni; első megközelítésben ez a két korábbi elismerési mód szintézisének tűnik, mivel a „jogban” osztozik az uni-

verzális egyenlő bánás kognitív nézőpontjában, a „szeretetben” viszont az emocionális kötődés és a gondoskodás aspektusában. „Erkölciség” alatt Hegel – amíg nem adta át magát a koncepciója szubsztancialisztikus változatának – egy olyan társadalmi viszonyt ért, amely akkor jön létre, ha a szeretet a jog kognitív behatása alatt egy közösség tagjai közötti univerzális szolidaritássá alakul át. Mivel ebben a beállítottságban minden szubjektum a másikat, annak individuális különösségében tisztelheti, ezért benne a kölcsönös elismerés legigényesebb formáját kell látnunk.

Mead megoldási javaslatával összevetve azonban ki kell emelni, hogy az erkölcsiség ilyen formális koncepciójából elvileg hiányzik minden olyan utalás, amely indokolná, hogy miért is kellene az individuumoknak kialakítaniuk egymással szemben a szolidáris tisztelet érzését. Anélkül, hogy az individuumok valamilyen közös célra és értékre orientálódnának (ahogy azt a funkcionális munkamegosztás eszméjében Mead felvázolta) a szolidaritás fogalmából hiányozni fog egy motiváló tapasztalati összefüggés mint alap. Ahhoz, hogy egy idegen emberhez az életútjában való szolidáris részvétel elismerésével közeledhessünk, előzetesen szükségünk van a tapasztalatnak egy olyan lökésére, amely felvilágosít bennünket arról, hogy egzisztenciális értelemben közös fenyegetésekkel nézünk szembe. De hogy melyek azok a konkrét kockázatok, amelyek bennünket előzetesen összekötnek, az csak azokon az elképzeléseken keresztül mérhető, amelyeket egy közösség keretei között a sikerült életről együttesen kialakítottunk. Az a kérdés, hogy egy társadalom szociális integrációja mennyire van ráutalva normatív értelemben a jó élet közös koncepciójára, alkotja ma a „liberalizmus” és a „kommunitarizmus” közötti vita tárgyát. Erre a vitára a könyv végén közvetlenül is ki fogok térni, amikor a Hegel és Mead által kifejlesztett elképzelésekből az erkölcsiség egy formális koncepcióját próbálom majd levezetni.

5. Az interszubjektív elismerés mintái: szeretet, jog, szolidaritás

A meadi szociálpszichológia konstrukciós eszközei segítségével az „elismerésért vívott harc” hegeli elméletének egy „materialista” fordulatot tudtunk adni. Meadnál nemcsak a korai Hegel általános premisszája (mely szerint az ember gyakorlati identitás-alkotása már feltételezi az interszubjektív elismerés tapasztalatát) tér vissza egy empirikus kutatási hipotézis alakjában, hanem az ő műve a különböző elismerési szintek fogalmi megkülönböztetéséhez (sőt, az e szintek között közvetítő harc tekintetében) egy posztmetafizikai, naturalisztikus koncepció elméleti ekvivalenseit nyújtja. Ezért azt az eszmét, amelyet a fiatal Hegel a maga jénai írásaiban zseniális primitivitással felvázolt, Mead szociálpszichológiája segítségével, egy normatív tartalommal rendelkező társadalomelméletté alakíthatjuk át. Egy ilyen elméletnek az a szándéka, hogy a társadalmi változás folyamatait azokra a

normatív igényekre tekintettel megmagyarázza, amelyek a kölcsönös elismerés viszonyaiban strukturálisan benne rejlnek.

Egy ilyen társadalomelméletnek abból az alaptételből kell kiindulnia, amelyben a pragmatista Mead a korai Hegellel principiálisan egyetértett: a társadalmi élet reprodukciója a kölcsönös elismerés imperatívusza alatt játszódik le, mivel a szubjektumok csak akkor juthatnak el egy gyakorlati önmagukhoz való viszonyhoz, ha az interakciós partnereik normatív perspektívájából önmagukat ezek társadalmi címzettjeként tanulják meg értelmezni. Ebből az általános premisszából egy magyarázatreleváns tézis természetesen csak akkor adódik, ha ebbe bevonjuk a dinamika egy elemét: a társadalmi életfolyamatban lehorgonyzott imperatívusz olyan normatív kényszerként hat, amely az individuumokat a kölcsönös elismerés tartalmának lépésről lépésre való kitágítására kényszeríti, mert csak ezáltal tudják társadalmilag kifejezni a szubjektivitásuk állandóan növekvő igényeit. Ennyiben az individualizálódás nem történeti folyamata a kölcsönös elismerési viszonyok egyidejű kibővítésének előfeltevéséhez kötődik. Az ily módon felvázolt fejlődési hipotézis azonban csak akkor válhat egy társadalomelmélet építőkövévé, ha szisztematikusan visszavonatkoztatjuk a társadalmi életpraxison belüli folyamatokra: ezek a folyamatok a társadalmi csoportok morálisan motivált harcai, az a kollektív kísérletük, hogy a kölcsönös elismerés kitágított formáit intézményes és kulturális áttöréshez segítsék, ami által a társadalom normatív irányultságú változásai gyakorlatilag lejátszódnak. Hegel az elismerésemélet továbbfejlesztését idealista módon, Mead pedig egy már „materialistának” nevezhető úton hajtotta végre. Ez a két gondolkodó ezzel – ellentétben a Machiavellitől Hobbeson keresztül Nietzscheig húzódó elméleti tradícióval – a társadalmi harcnak olyan jelentést adott, amelyben az a társadalom morális fejlődésének struktúráképző erejévé válhatott. De mielőtt az ily módon felvázolt társadalomelméletnek ezt a centrális komplexusát – legalábbis néhány alapvonását tekintve – felvázolhatnám, még két előfeltevést kell szisztematikusan tisztáznom, amelyek csíraszerűen ugyan benne vannak Hegel és Mead elismeréseméletében, de nincsenek kifejtve. Először is a hármas felosztás, amelynek alapjai mindkét szerzőnél megtalálhatók, egy az eddigieken túlmenő igazolásra szorul: azt, hogy egy ilyen megkülönböztetés valóban jól leírja a társadalmi életviszonyokat, a felidézett szövegektől függetlenül azáltal lehet megmutatni, hogy az empirikus kutatások eredményeivel nagyjából összhangba hozható. A továbbiakban ezt egy fenomenológiai jellegű tipológiában szeretném kidolgozni, amely úgy próbálja leírni a három elismerési mintát, hogy a szaktudományosan ábrázolt tényállások empirikusan ellenőrizhetők legyenek; ennek középpontjában annak kimutatása fog állni, hogy a kölcsönös elismerés különböző formáihoz valóban hozzárendelhetők az emberek önmagukhoz való gyakorlati viszonyának különböző szintjei; méghozzá úgy, ahogy arra Mead a maga szociálpszichológiájában homályosan utalt. E tipológia bázisán aztán már az a másik feladattal is szembenézhetünk, amelyet Hegel és Mead hagyott ránk, mert az elméleti koncepciójuk egy döntő implikációját nem tisztázták kielégítő-

en. A két gondolkodó közül ugyanis egyik sem volt képes arra, hogy pontosabban meghatározza azokat a társadalmi tapasztalatokat, amelyek nyomása alatt az elismerésért vívott harc a történelmi folyamat során kialakulhat. Sem Hegelnél, sem Meadnél nem találkozhatunk a megvetés ama formáinak szisztematizált számbavételével, amelyek a megfelelő elismerési viszonyok negatív ekvivalenseiként a szereplők számára társadalmilag megtapasztalhatóvá tennék a megvont elismerés tényét. A következő fejezetben ezért arra teszek kísérletet, hogy ezt a magyarázati hézagot azáltal töltssem ki, hogy az emberek különböző lealacsonyításának és megsértésének fajtáit szisztematikusan megpróbálom elkülöníteni egymástól. Az elismerés formáinak tipológiájára való visszavonatkoztatás eközben abból a tézisből fog adódni, hogy a megvetés formáit annak a kritériumnak az alapján lehet megkülönböztetni, hogy a személy interszjektíve kialakított önmagához való viszonyának mely szintjét sértik meg, vagy zúzzák szét.¹⁵³

Ha Mead írásaiban nem is találhatunk megfelelő helyettesítőt a „szerelem” romantikus fogalmára, de mégis azt mondhatjuk, hogy az ő elmélete – ugyanúgy, mint Hegelé – a kölcsönös elismerés három formájának megkülönböztetésére fut ki: az emocionális támogatástól, ahogy ezt a szerelmi viszonyokból és a barátságokból ismerjük, el kell választanunk a jogi elismerést és a szolidáris egyetértést, mint különálló elismerési módokat. A kölcsönösség e három mintájához már Hegel is különös személyfogalmakat rendel hozzá, abban az értelemben, hogy a kölcsönös tisztelet mindegyik szintjével együtt az egyes ember szubjektív autonómiája is növekszik. De az ebben rejlő intuíció csak Meadnél kapja meg egy empirikus hipotézis szisztematikus alakját, amely szerint a három elismerési forma sorozatában a személy pozitív önmagához való viszonya lépésről lépésre erősödik. A két gondolkodó (a *Reálfilozófia* szerzője ugyanúgy, mint az amerikai pragmatista) továbbá egyetért abban, hogy a különböző elismerési módokat a társadalmi reprodukció elkülönített szféráiban kell megpróbálni lokalizálni. Hegel a maga politikai filozófiájában hamarosan különbséget fog tenni család, polgári társadalom és állam között, Meadnél pedig egy olyan tendenciát lehet megfigyelni, amely a konkrét mások elsődleges viszonyáról megpróbálja leválasztani a jogi viszonyokat és a munkaszférát mint a generalizált másik két különböző megvalósulási formáját.

E két hármas felosztásban rejlő szisztematika mellett először is az a körülmény szól, hogy meglepő módon egy sor más társadalomfilozófus megkülönböztetéseiben is felellhet. Így pl. Max Scheler az „életközösséggel”, a „társadalommal” és a szolidaritásra épülő „személyi közösséggel” a „társadalmi egység” három olyan „lényegi formáját” különbözteti meg, amelyeket teljesen hasonlóan Hegelhez és

¹⁵³ E tézis első, áttekintésszerű kidolgozását lásd Axel Honneth: *Integrität und Missachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung*, *Merkur*, 501. füzet, 1990. 143. skk. [Magyar fordítása: Axel Honneth: *Integritás és megvetés*, in uő: *Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből*, Jelenkor Kiadó, 1997. 97. skk. Fordította: Weiss János.]

Meadhez, az emberi személylét kibontakozásának fokozataiként határoz meg.¹⁵⁴ Plessner pedig *Grenzen der Gemeinschaft* című művében a scheleri társadalomontológiától való világos függésben az interszubjektív bizalom különböző viszonyait tekintve a primer viszonyok szféráját a társadalmi érintkezés és a dologi közösség között helyezi el.¹⁵⁵ De bármilyen kiterjedt is legyen az ilyen elmélettörténeti keresztkötések listája, ezek nem bizonyítanak többet, mint hogy a társadalmi élet három interakciós szférára való felosztása nagy plauzibilitásnak örvend; de nyilvánvalóan kézenfekvő, hogy a társadalmi integráció formáit aszerint különböztessük meg, hogy az emocionális kötődéseken, a jogokkal való felruházáson, vagy az értékekre való közös orientálódáson keresztül jönnek-e létre. A Hegel és Mead által képviselt elmélet specialitása abban áll, hogy ezt a három interakciós szférát a kölcsönös elismerés különböző mintáira próbálja visszavezetni, amelyeknek ezen túlmenően a morális fejlődés különös potenciálja és az individuális önmagához fűződő viszony különböző fajtái felelnek meg. Ahhoz, hogy ezeket a továbbmenő igényeket meg tudjuk vizsgálni, a szeretet, a jog és a szolidaritás szemléletileg adott tartalmát egészen addig a pontig rekonstruálnunk kell, amelyen már megnyílik a szaktudományos kutatás eredményeihez való produktív kapcsolódás lehetősége. Az empirikus vizsgálódások anyagával szembeesítve aztán meg fog mutatkozni, hogy a három viszonyminta valóban megkülönböztethető-e oly módon, hogy az elismerés médiumára tekintettel a lehetővé tett önmagához való viszony fajtái és a morális fejlődés potenciáljai valóban önálló típusokat alkotnak-e.

(1) Ahhoz, hogy a „szerelemről” ne csak abban a beszűkített értelemben kelljen beszélnünk, amelyet ez a fogalom a szexuális intim kapcsolatok romantikus felértékelésén keresztül felvett,¹⁵⁶ először is adódik egy viszonylag neutrális alkalmazási mód: a szeretet alatt itt mindazokat a primer kapcsolatokat értem, amelyek az erotikus párkapcsolatok mintájától, a barátságon keresztül, a szülő-gyermek kapcsolataig kevés személy közötti intenzív érzelmi kapcsolódásként jellemezhetők. Ez a javaslat annyiban összhangban van Hegel fogalomalkotásával, hogy a „szerelem” nála is többet jelent, mint a férfi és a nő szexuálisan beteljesült kapcsolatát; a korai írásai ugyan még erősen a nemek közötti érzelmi kapcsolatok kora romantikus kitüntetésének hatása alatt állnak, de az interpretációnk során megmutatkozott, hogy ezt a fogalmat alkalmazza a szülő és a gyermek családon belüli affektív viszonyára is. Hegel a szeretetet azért tekinti a kölcsönös elismerés első

¹⁵⁴ Lásd Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in *Gesammelte Werke*, 2. kötet, Bern, 1966. 509. skk. [Magyar fordítása: Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*, Gondolat Kiadó, 1979. 776. skk. Fordította: Berényi Gábor.]

¹⁵⁵ Lásd Helmut Plessner: *Die Grenzen der Gemeinschaft*, in *Gesammelte Schriften*, V. kötet, szerk.: Günther Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt am Main, 1981. 7. skk.

¹⁵⁶ Niklas Luhmann: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt am Main, 1982. 13. fejezet. [Magyar fordítása: Luhmann: *Szeretem – szenvedély. Az intimitás kódolásáról*, Jósöveg Műhely Kiadó, 1997. Fordította: Bognár Virág.]

szintjének, mert ennek végrehajtásában a szubjektumok kölcsönösen megerősítik egymást a maguk konkrét szükséglettermészetében, és ezzel egymást mint rászoruló lényeket ismerik el: a szeretetteljes odafordulás kölcsönös tapasztalatában a két szubjektum önmagát abban egységesnek tudja, hogy a maguk korlátoltsága miatt függnek a mindenkori másoktól. Mivel a szükségletek és az affektusok bizonyos értelemben csak azáltal kaphatnak megerősítést, hogy ezek direkt módon kielégülnek vagy viszonzásra találnak, ezért az elismerésnek itt az affektív támogatás és bátorítás karakterét kell magára vennie. Ennyiben ez az elismerési viszony szükségképpen kötődik a konkrét mások testi egzisztenciájához, akik érzelmeikkel és különös megbecsüléssel közelednek egymáshoz. E téma szaktudományos kutatási kontextusba való átvezetésének az a kulcsa, amit Hegel úgy fogalmazott meg, hogy a szeretetet úgy kell érteni, mint egy „önmaga-létet egy idegenben”.¹⁵⁷ Így az affektív primer kapcsolatokról azt mondhatjuk, hogy az önállóság és a kötődés kényes egyensúlyára épülnek, ami a pszichoanalitikus tárgykapcsolat-elméletekben a patológikus elhajlások okainak meghatározásakor jelenik meg. A pszichoanalízisnek a kora gyermekkori interakciós történetekhez való odafordulása következtében a más személyekhez való affektív kötődés olyan folyamatként tárul fel, amelynek sikere a szimbiotikus önfeladás és az individuális önfenntartás kölcsönös megtartásától függ. Ezért a tárgykapcsolat-elmélet kutatási tradíciója különösen alkalmas arra, hogy a szeretetet egy olyan interakciós kapcsolatként mutassa be, amelynek alapja a kölcsönös elismerés egy különös mintája.

A tárgykapcsolat-elméletben a patológiás kapcsolatok terapeutikus elméletéből következtetéseket vonnak le azokra a feltételekre nézve, amelyek a más személyekkel való affektív kötődések sikeres formáihoz vezethetnek. Mielőtt a pszichoanalízis eljuthatott volna az emberi cselekvés interperszonális aspektusainak vizsgálatához, egy sor olyan elméleti ösztönzésre volt szükség, amelyet a gyermeki ösztönélet fejlődésére vonatkozó ortodox elméletek általában megkérdőjeleznek.¹⁵⁸ Freud és követői számára a gyermek interakciós partnerei egyedül annyiban rendelkeztek jelentőséggel, amennyiben a libidinózus megszállás tárgyaiként lépnek fel; ezek a tudattalan ösztönigények intrapszichikus konfliktusaiból fokozatosan létrejövő én-kontroll kialakulása szempontjából fontosak. Túl ezen a közvetített, csak szekunder szerepen már csak az anya mint vonatkoztatási személy kap független helyi értéket, mert az ő fenyegető elvesztése a csecsemő pszichikai tehetetlenségének bázisán a szorongás összes érettebb válfájának okaként jelenik meg.¹⁵⁹ Ha ezzel már körvonalaztuk a gyermek pszichikai fejlődésének egy képét,

¹⁵⁷ Hegel: *System der Sittlichkeit*, i. k. 17.

¹⁵⁸ Lásd ehhez Morris N. Eagle kitűnő összefoglalását: *Neuere Entwicklungen in der Psychoanalyse. Eine kritische Würdigung*, München–Wien, 1988. Továbbá: Jay R. Greenberg – Stephen A. Mitchell: *Object Relations in Psychoanalytic Theory*, Cambridge, Mass. 1983.

¹⁵⁹ Sigmund Freud: *Hemmung, Symptom und Angst*, in *Gesammelte Werke*, XIV. kötet, Frankfurt am Main, 1972. 111. skk.

amelyben a más személyekhez való kapcsolatai csak a libidinózus ösztönök kibontakozásának pusztá funkciójaként jelenik meg, akkor azt mondhatjuk, hogy ebben már René Spitz empirikus vizsgálatai felkeltették az első kételyeket. Spitz megfigyelései ugyanis megmutatták, hogy az anyai odafordulás megvonása még akkor is súlyos zavarokhoz vezet a csecsemő viselkedésében, ha egyébként az összes testi szükségletének kielégítése biztosítva van.¹⁶⁰ Ezek voltak az első utalások arra, hogy az emocionális kötődések független jelentőséggel rendelkeznek a kora gyermekkori fejlődésre nézve, ahogy azt Morris Eagle a *Neuere Entwicklung in der Psychoanalyse* című művében összefoglalta;¹⁶¹ ezt aztán a pszichológiai kutatás egy sor más vizsgálati eredménye alátámasztotta és megerősítette. Különböző etnológiai vizsgálatok kimutatták, hogy a majombébi kötődése az úgynevezett pótanyákhoz nem származhat az ösztönkielégítés élményéből, hanem a „kontaktusöröm” tapasztalatára kell visszamennie;¹⁶² aztán John Bowlby úttörő vizsgálódásai ahhoz az eredményhez vezettek, hogy az emberi csecsemő már életének első hónapjaiban kifejleszt egy olyan aktív készséget az interperszonális közelség kialakítására, amely megteremti az összes későbbi emocionális kötődés bázisát;¹⁶³ és végül Daniel Stern – nem utolsósorban Spitz és Bowlby kutatásainak hatására – meggyőző bizonyítékokat hozott fel amellett, hogy az anya és a gyermek közötti interakció egy olyan magas fokú komplexitással rendelkező folyamatként játszódik le, amelyben mindkét résztvevő az érzelmek és az érzetek közös megélésének képességét gyakorolja.¹⁶⁴

Mindennek egy kutatási eredményekkel szemben nyitott pszichoanalízisben – ahogy azt a háború utáni Angliában és Amerikában láthatjuk – rendkívül irritálónak kellett lennie, mert a freudi ösztön-én és én strukturális modelljével ellentétben a korai, nyelv előtti interakciós tapasztalatok tartós hatására látszik utalni. Ha igaz az, hogy a szocializációs folyamat döntően függ azoktól a tapasztalatoktól, amelyeket a kisgyermek az első vonatkoztatási személyeivel való affektív érintkezés során szerez, akkor már nem lehetett tovább tartani azt az ortodox elképzelést, amely szerint a pszichés fejlődés a libidinózus ösztönök és az én-képességek közötti „monologikus” viszony szervezeti formáinak sorozataként játszódik le. Ebben az esetben a pszichoanalízis konceptuális kerete rászorul egy alapvető kibővítésre, mégpedig a társadalmi interakciók azon független a dimenziójával kell kiegészíteni, amelyen belül a gyermek, a más személyekhez fűződő emocionális viszonyon keresztül, önmagát önálló szubjektumként tanulja megragadni. Ennek az elméleti következtetésnek a terapeutikus oldalon végül megfelel az a tény, hogy növekszik azoknak a pácienseknek a száma, akik olyan pszichés

¹⁶⁰ René A. Spitz: *Vom Säugling zum Kleinkind*, Stuttgart, 1976. Különösen fontos a 14. fejezet.

¹⁶¹ Morris Eagle: *Neuere Entwicklung in der Psychoanalyse*, i. k. 2. fejezet.

¹⁶² H. F. Harlow: *The Nature of Love*, *American Psychologist*, 13. évfolyam, 1958. 673. skk.

¹⁶³ John Bowlby: *Bindung*, München, 1975.

¹⁶⁴ Daniel Stern: *Mutter und Kind. Die erste Beziehung*, Stuttgart, 1979.

betegségektől szenvednek, amelyeket már nem lehet visszavezetni az én és az ösztön-én intrapszichikus konfliktusára, hanem kizárólag a gyermek elszakadásának interperszonális zavaraira mehetnek vissza. A patológiák azon formái, amelyekkel a bordeline- és a narcizmus-szimpptomák esetében találkozhatunk, a terapeutákból kikényszerítik, hogy erőteljesebben támaszkodjanak olyan magyarázati kísérletekre, amelyek összeegyeztethetetlenek az ortodox elképzelésekkel, mert a gyermek és a vonatkoztatási személy kölcsönös kötődésének független jelentőséget próbálnak adni.

Tekintve azokat a különböző kihívásokat, amelyeket ezzel a néhány utalással megpróbáltam körvonalazni, a tárgykapcsolat pszichoanalitikus elmélete egy koncepcionális válasz első kísérletének tekinthető; ez az elmélet összhangban van a kora gyermekkori interakciós tapasztalatok pszichikai jelentőségének felértékelésével, mivel a más személyekre vonatkozó libidinózus ösztönöket is figyelembe veszi az érési folyamat egészében. Mindenesetre nem a pszichoanalitikai keret mint olyan kitágítása az, ami a tárgykapcsolat-elméletet az elismerési viszonyok fenomenológiája számára alkalmas keretté teszi. Ez az elmélet a szeretetet mint az elismerés egy különös formáját csak azon a speciális módon vonja be, hogy szerinte az affektív kötődések sikere a szimbiózis és az önfenntartás egyensúlyának a kora gyermekkorban elsajátított képességétől függ. Ezt a centrális belátást – amely meglepő módon igazolja a fiatal Hegel intuícióját – az angol pszichoanalitikus, Donald W. Winnicott készítette elő; az ő írásaihoz kapcsolódva Jessica Benjamin időközben kidolgozott egy olyan kísérletet, amellyel a szeretet viszonyát pszichoanalitikus eszközökkel mint a kölcsönös elismerés folyamatát tudja interpretálni.

Winnicott a maga munkáit egy pszichoanalitikus beállítottságú gyermekorvos perspektívájából írta meg, aki a pszichés magatartászavarok kezelését szem előtt tartva, megpróbálta fölvezetni a kisgyermek „kielégítő” szocializációjának feltételeit.¹⁶⁵ Ami őt megkülönbözteti a pszichoanalízis ortodox tradíciójától, az egy olyan belátás, amely minden kényszer nélkül beilleszthető a Hegel és Mead által kidolgozott elméleti keretbe: a kisgyermek életének első hónapjaiban olyannyira rá van utalva a viselkedésének kiegészítésére az anyai gondoskodás által, hogy félrevezető absztrakciónak tekinthető, ha a pszichoanalitikai kutatás a kisgyermeket minden vonatkoztatási személytől izolálva, független vizsgálati objektumnak próbálja tekinteni.¹⁶⁶ A gondoskodás, amellyel az anya a csecsemőt életben tartja, nem szekunder tényező a gyermeki viselkedés mellett, hanem vele olyan szorosan

¹⁶⁵ Én az alábbiakban a következő művekre fogok támaszkodni: Donald W. Winnicott: *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*, Frankfurt am Main, 1984. És uő: *Vom Spiel zur Kreativität*, Stuttgart, 1989. Winnicottnak a pszichoanalízis történetében játszott szerepéről áttekintést ad: Greenber–Mitchell: *Object Relations in Psychoanalytic Theory*, i. k. 7. fejezet.

¹⁶⁶ Donald W. Winnicott: *Die Theorie von der Beziehung zwischen Mutter und Kind*, in uő: *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*, i. k. 47. skk.

egybefonódik, ami plauzibilissé teszi, hogy minden emberi élet kezdetén a differenciálatlan interszubjektívitás szimbiotikus fázisa áll. Winnicott ezzel valami többre gondol, mint amit a freudi elméletben a „primer narcizmus” le tud fedni: a csecsemőnek az anya gondoskodó viselkedését nem a saját onnipotenciája folyományaként kell hallucinálnia, hanem megfordítva, az anya és a gyermek összes reakciója egyetlen cselekvési körfolyamatot alkot. Ez az eredeti, kölcsönösen átélt magatartási egység (melynek megjelölésére az empirikus kutatásban időközben a „primer interszubjektívitás” fogalma honosodott meg),¹⁶⁷ felvet egy olyan kérdést, amely Winnicottot szinte egész életében foglalkoztatta: milyen szerkezetű az az interakciós folyamat, melynek során az anya és a gyermek a differenciálatlan egységet megpróbálják úgy feloldani, hogy végül mint független személyek tudják egymást elfogadni és szeretni?

Már a kérdésfeltevés megfogalmazása is azt mutatja, hogy Winnicott a gyermek érési folyamatát már a kezdetektől olyan feladatként fogta fel, amely csak az anya és a gyermek interszubjektív összejátszásának eredményeként oldható meg: mivel a két szubjektum aktív teljesítményekkel kapcsolódik a szimbiotikus egy-létbe, a mindenkori másiktól azt kell megtanulniuk, hogy hogyan válhatnak önálló, differenciált lényekké. Ebből következően azok a fogalmak, amelyeket Winnicott a szóban forgó érési folyamat egyes fázisainak jellemzésére felhasznál, nemcsak az egyik fél, a gyermek pszichés állapotának jellemzésére szolgálnak, hanem az anya és a gyermek viszonyának mindenkori karakterét próbálják megragadni. Azt az előrehaladást, amelyet a gyermeki fejlődésnek be kell járnia, és amelynek egy pszichésen egészséges személyiséghez kell elvezetnie, egy interakciós kapcsolat struktúrájának megváltozásából, és nem az individuális ösztönpotenciál szervezetének transzformációjából kell leolvasnunk. Az első, közvetlenül a szülés után következő szimbiotikus közösség fázisának jellemzésére tehát Winnicott elsősorban az „abszolút függőség” kategóriáját alkalmazza; és ez azt mondja ki, hogy a két interakciós partner a szükségleteik kielégítésében teljesen egymásra van utalva,¹⁶⁸ anélkül, hogy képes lenne megvonni egy individuális határt a mindenkori másikkal szemben. Az egyik oldalon ugyanis az anya a csecsemő tehetetlen rá-szorultságát – mivel a terhesség alatt már projektív módon azonosult vele – a saját állapotának hiányosságaként fogja fel; az emocionális figyelme teljességgel a gyermekre irányul, és a maga gondozó és gondoskodó tevékenységét mintegy belső készletéből teljesen a gyermek szempontjaihoz igazítja. Az anya e kényes füg-

¹⁶⁷ Lásd pl. Couym Trevothen: *Communication and cooperation in early infancy: a description of primary intesubjectivity*, in Margret Bullowa (szerk.): *Before speech. The Beginning of interpersonal communication*, Cambridge, 1979. 312. skk. Továbbá uő: *The Foundations of Intesubjectivity: Development of Interpersonal and Cooperative Understanding of Infants*, in D. R. Olson (szerk.): *The Social Foundations of Language and Thought*, New York, 1980. 316. skk.

¹⁶⁸ Donald W. Winnicott: *Von der Abhängigkeit und Unabhängigkeit in der Entwicklung des Individuums*, in uő: *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*, i. k. 47. skk.o

gésének (amelyről Winnicott azt gondolja, hogy rászorul harmadik személyek védelmező elismerésére) a másik oldalon megfelel a csecsemő teljes kiszolgáltatottsága, aki a maga fizikai és emocionális szükségleteit még nem tudja megfelelő kommunikációs eszközökkel artikulálni. A csecsemő még nem tud kognitív különbséget tenni önmaga és a környezete között, a gyermek az első hónapokban egy olyan élményhorizontban mozog, amelynek folytonosságát csak egy interakciós partner kiegészítő segítsége biztosíthatja. Ennyiben egy ilyen differenciálatlan tapasztalati világ szükséges kvalitásaihoz nemcsak az ösztönfeszültségektől való megszabadulás, hanem a testi közelség érzése is hozzátartozik; a csecsemő tehetetlenül rá van szorulva, hogy az anya a szükségleteknek megfelelő formában biztosítsa számára a szeretetet. A csecsemő csak a „megtartottság” fizikailag védett terében tanulhatja meg a motorikus és a szenzorikus tapasztalatainak egyetlen élménycentrumból kiinduló koordinációját, és csak így juthat el egy testséma kialakításához; mivel a „megtartás” tevékenysége a gyermeki fejlődés számára alapvető jelentőségű, ezért Winnicott az összeolvadás állapotát néha a „megtartás állapotának” is nevezi.¹⁶⁹

Mivel az anya és a gyermek a szimbiotikus egységnek ebben a fázisában kölcsönösen függnek egymástól, ezért ez csak akkor fejeződhet be, ha mindkét fél szert tesz egy darabnyi új függetlenségre. Az anya számára egy ilyen emancipációs lökés abban a pillanatban következik be, amikor a szociális figyelmének mezőjét úgy szélesíti ki, hogy a primer testi azonosulása a csecsemővel elkezd halványulni. A visszatérés a rutinizált mindennapokhoz és a megnyílás a jól ismert vonatkoztatási személyek felé, arra kényszeríti, hogy megtagadja a gyermek spontán módon még mindig sejtett szükségleteinek direkt kielégítését, amennyiben hosszabb időre magára hagyja. Az anya ilyen „fokozatos eltávolodásának” a csecsemő oldalán megfelel egy olyan intellektuális fejlődés, amely a feltételes reflexek kitágításához és a saját én és a környezet kognitív megkülönböztetésének képességéhez vezet: általában hat hónapos kor körül a csecsemő az akusztikus és optikus jeleket elkezd a jövőbeli szükségletkielégítésre való utalásokként értelmezni. Ha a maga személyiségét első alkalommal olyan valamiként éli meg, ami nincs alávetve a saját onnipotenciája ellenőrzésének, akkor ez a gyermek számára a függőség csíraszerű észlelését jelenti: kilép az „abszolút függőség” fázisából, mert az anyára való ráutaltsága oly módon jelenik meg a látókörében, hogy a személyes impulzusait most már célzottan a gondoskodás meghatározott aspektusaira tanítja meg ráirányítani. Az interakciónak ebbe az új stádiumába (amelyet Winnicott a „relatív függőség” fogalmával ragad meg)¹⁷⁰ esik a gyermeki kapcsolatképeség kialakulásának minden döntő lépése; ezért ezzel foglalkozik az elemzéseinek nagyobb és ezen túlmenően instruktívabb részében. Ezek az elemzések megmutatják, hogy az anya és a gyermek viszonyában az „önmaga-lét egy idegenben” ho-

¹⁶⁹ I. m. 56. skk.

¹⁷⁰ I. m. 111. skk.

gyan gyarapszik, amely egyébként a szeretet minden érettebb formájának eleméntáris mintája.

A gyermek számára a dezilluzionalizálás folyamata – amely akkor indul el, amikor az anya a megint megnőtt cselekvési autonómiája alapján már nem akar tartósan a gyermek rendelkezésére állni – nagy és nehezen leküzdhető kihívás: ha a maga szubjektív világaként fantáziált személyrész lassan kicsúszott az omnipotens ellenőrzése alól, akkor el kell indulnia azon az úton, hogy „olyan tárgyként kapjon elismerést, melynek önálló jogai vannak”.¹⁷¹ Ezt a feladatot a kisgyermek akkor tudja megoldani, ha a társadalmi környezete megengedi neki, hogy két olyan pszichés mechanizmust működtessen, amelyek együttesen az új tapasztalatok affektív feldolgozását ígérik: az első mechanizmust Winnicott a „rombolás”, a másodikat pedig az „átmeneti jelenségek” címszava alatt tárgyalja.

Egy rendelkezésrezisztens realitás lépésről lépésre való észlelése elvezet ahhoz, hogy a csecsemő kifejleszt egyfajta hajlamot az agresszív aktusokra, amelyek primer módon a függetlenként észlelt anyára irányulnak; mintegy a mindenhatóság eltűnésének tapasztalata ellen fellázadva, megpróbálja az eddig csak örömforrásként megélt testét szétrombolni, mégpedig azzal, hogy üti és harapja. A hagyományos értelmezési koncepciókban ezeket a gyermeki agressziókitöréseket általában kauzális összefüggésbe hozzák a frusztrációval, ami az omnipotens ellenőrzés elvesztésének tapasztalatára vezethető vissza. Winnicott számára azonban ezek önmagukban értelmes akciókként jelennek meg, amelyeken keresztül a csecsemő öntudatlanul azt teszteli, hogy az affektív módon megszálalt tárgy valóban befolyásolhatatlan, és ebben az értelemben az „objektív valósághoz” tartozik-e. Ha az anya átvészeli a csecsemő „romboló támadásait”, anélkül, hogy bosszút állna miattuk, akkor ezzel gyakorlatilag egy olyan világba helyezkedett bele, amelyben a csecsemő mellett még más szubjektumok is léteznek.¹⁷² Ebben az értelemben a romboló és sértő aktusok nem a frusztráló tapasztalatok negatív feldolgozásai, hanem olyan konstruktív eszközök, amelyek segítségével a gyermek eljuthat az anya „mint önálló jogú lény” ambivalenciamentes elismeréséhez: ha átvészelte ugyanis a csecsemő (mint ellenállásra képes személy) reakcióit, sőt ha a megtagadásokkal dühkitörésekre adott alkalmat, akkor a csecsemő agresszív impulzusainak integrációjával képessé válik arra, hogy a narcisztikus omipotenciára vonatkozó fantáziák nélkül szeresse. Abban a kötődésben, amely most jött létre, a gyermek az anyához fűződő még szimbiotikus színezetű kapcsolatát össze tudja egyeztetni az anya önállóságának tapasztalatával: „Az anyát egész idő alatt hasz-

¹⁷¹ Donald W. Winnicott: Objektverwendung und Identifizierung, in uő: *Vom Spiel zur Kreativität*, i. k. 101. skk.

¹⁷² Lásd mindenekelőtt i. m. 104. skk. Lásd továbbá ehhez a komplexushoz Marianne Schreiber: *Kann der Mensch Verantwortung für seine Aggressivität übernehmen? Aspekte aus der Psychologie D. W. Winnicotts und Melaine Kleins*, in Alfred Schöpf (szerk.): *Aggression und Gewalt*, Würzburg, 1983. 155. skk.

nálja, mégpedig a túlélési értéke miatt. Az anya egyidejűleg környezet-anya és tárgy-anya – a felizgatott szeretet tárgya. Az utóbbi szerepében a csecsemő újra és újra rombolva és károsítva fordul vele szemben. A gyermek fokozatosan integrálja az anyának ezt a két aspektusát, és lassan-lassan képes lesz arra, hogy gyengéd szeretettel forduljon a túlélő anyára felé.”¹⁷³

Ha az eddigiek alapján a gyermek első leválási kísérleteit az agresszív viselkedésmegnyilvánulások eredményének tekintjük, akkor jogosnak tűnik Jessica Benjamin ama javaslata, hogy az „elismerésért vívott harc” hegeli koncepcióját egy instruktív magyarázati mintaként vegyük tekintetbe.¹⁷⁴ Mert a gyermek csak az anya szétrombolására vonatkozó kísérletében, tehát a harc formájában, éli meg azt, hogy rá van szorulva egy személy szeretetteljes odafordulására, aki tőle függetlenül saját igényekkel rendelkező lényként egzisztál. Megfordítva, az anyának is meg kell tanulnia a vele szemben álló lény függetlenségét akceptálni, ha a romboló támadásait a megnövekedett cselekvési játéktér keretei között „túl akarja élni”: ez az agresszív szituáció tőle azt követeli ugyanis, hogy a gyermekének romboló vágyfantáziáit valami olyasmiként értelmezze, ami szemben áll annak érdekeivel, és ezért csak az ő (mint önállósodott személy) javára válhat. Ha az ily módon körvonalazott úton sikerült megtenni a kölcsönös határkijelölések első lépését, akkor az anya és a gyermek a mindenkori másik szeretetétől függőnek tudhatja magát, anélkül, hogy szimbiotikusan összeolvadnának.

Elemzéseinek egy kiegészítő részében Winnicott mármint azt állítja, hogy a gyermek annál előbb jut el az önállóság és a szimbiózis egyensúlyának egy korai formájához, minél torzítatlanabban bontakozik ki nála egy második feldolgozási mechanizmus. Ezt a mechanizmust Winnicott egy olyan elméleti koncepció segítségével mutatja be, amelyet az „átmeneti tárgy” címszava köré rendezett. Az az empirikus jelenség, amelyet Winnicott eközben szem előtt tartott, a néhány hónapos gyermeknek abban az erős hajlamában áll, hogy az anyagi környezetének tárgyaihoz egy affektív megszálalt viszonyt alakít ki: az ilyen tárgyakat (legyen az egy játékszer, vagy annak valamely része, a párna csücske vagy a saját hüvelykujja) exkluzív tulajdonként kezeli, időnként gyengéden szereti, máskor pedig szenvedélyesen szétrombolja. Ezen átmeneti objektumok funkcióját Winnicott azzal a ténnyel magyarázza, hogy ehhez a gyermek interakciós partnerei is egy olyan valóságszférát rendelnek hozzá, amely kapcsán nem lehet felvetni a fikció vagy realitás kérdését. Ezek az objektumok egy hallgatóságos megegyezés szerint egy olyan „intermediális” szférába tartoznak, amelyről az érintetteknek nem kell eldönteniük, hogy a pusztán hallucinációk belső világához, vagy az objektív tényállások empirikus világához tartoznak-e: „Az átmeneti tárgyak tekintetében egy

¹⁷³ Donald W. Winnicott: *Moral und Erziehung*, in uő: *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*, i. k. 133.

¹⁷⁴ Jessica Benjamin: *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*, Basel – Frankfurt am Main, 1990. 39. skk.

ügynevezett konszenzus uralkodik köztünk és a kisgyermek között, és így sohasem fogjuk feltenni azt a kérdést: »Te ezt kitaláltad magnak, vagy pedig a külső világból vitted?« Az a fontos, hogy ebben az ügyben nem kell döntést hoznunk. Tulajdonképpen a kérdés fel sem merülhet.”¹⁷⁵

Ha figyelembe vesszük azt a fejlődési fázist, amelybe az ilyen intermediális tárgyak felfedezése esik, akkor már kézenfekvő az a sejtés, hogy ezek a külső realitásban elvesztett anya pótképződményei; mivel ontológiai értelemben kettős természettel rendelkeznek, ezért a gyermek gyakorlatilag a szülők szemei előtt arra használhatja őket, hogy az eredeti omnipotens fantáziáit az elválasztási élményen túl is életben tartsa, és kreatív módon kipróbálja a realitással szemben. Ebben a játékos, a realitást megkérdőjelező alkalmazásban mindenesetre az is előtérbe lép, hogy az átmeneti tárgyak funkciója nem szorítkozhat egyedül arra, hogy szimbiotikusan átveszik az összeolvadási állapotban megélt anya szerepét; a gyermek azonban nemcsak szimbiotikus gyengédséggel viszonyul az általa kiválasztott tárgyakhoz, hanem újra és újra dühös támadásokat és rombolási kísérleteket intéz ellenük. Ebből Winnicott szerint arra következtethetünk, hogy az átmeneti tárgyak esetében bizonyos ontológiai közvetítő tagokról van szó, az egyézőlvadás primer élménye és a szétválasztottság tapasztalata között: a gyermek az affektív megsejlt tárgyakkal való játékos bánásmódban próbálja a belső és a külső realitás közötti fájdalmasan megélt szakadékot szimbolikusan újra áthidalni. Az a körülmény, hogy ehhez egy interszubjektív elfogadott illúzióképzés is hozzátartozik, Winnicottot még egy lépéssel tovább hajtja, és eljuttatja egy olyan tézishoz, amely messze ható, nehezen átlátható konzekvenciákhoz vezet: ez az ontológiai közvetítő szféra (mivel a kialakulása egy olyan feladat megoldásának köszönhető, amely az ember egész életét végigkíséri) a pszichikai keletkezési helye mindazoknak az érdekeknek, amelyekkel a felnőtt a kulturális objektívációkhoz közeledni fog. Nem nélkülözve a spekulatív kielezés iránti érzéket, Winnicott ezt mondja: „Mi azt állítjuk, hogy a realitás akceptálása mint feladat sohasem zárul le teljesen, hogy egyetlen ember sem szabad attól a nyomástól, hogy a külső és a belső realitást kapcsolatba kell hoznia egymással, és az ettől a nyomástól való megszabadulás egy megkérdőjelezetlen közvetítő tapasztalati szféra (mint amilyen a művészet vagy a vallás) parancsa. [...] Ez a közvetítő szféra direkt módon jön létre a kisgyermek játék világából, aki teljesen »belevesz« a játékába.”¹⁷⁶

Ez az utolsó kitétel már arra is utal, hogy az „átmeneti tárgy” koncepciója a szeretet ama elismerésméleti értelmezésének kitágításaként értendő, amely Winnicott írásaiiban megtalálható. Szerinte ugyanis a gyermek csak akkor képes egy teljesen „belevesző” bánásmódot kialakítani a kiválasztott tárgyakkal szemben, ha a szimbiotikusan megélt anya elvesztése után az odafordulásának folyto-

¹⁷⁵ Donald W. Winnicott: *Übergangsobjekte und Übergangsphänomene*, in uő: *Vom Spiel zur Kreativität*, i. k. 23.

¹⁷⁶ I. m. 23–24.

nosságában mégiscsak bízhat annyiban, hogy az érzékelt interszubjektivitás védelme alatt minden gond nélkül egyedül tud maradni. A gyermeki kreativitás, sőt az ember általában vett imaginárius képessége, az „egyedüllétre vonatkozó képesség” előfeltevéséhez kötődik, amely viszont a maga részéről csak a szeretett személy odafordulási készségébe vetett elementáris bizalom alapján jöhet létre.¹⁷⁷ Innen kiindulva messze ható belátásokra tehetünk szert a kreativitás és az elismerés kapcsolatára vonatkozóan, amelyek azonban ezen a helyen nem lennének túl érdekesek. Ezzel szemben centrális jelentőséggel rendelkezik Winnicottnak az a kijelentése, hogy az egyedüllét képessége attól függ, hogy a gyermek mennyire bízik az anyai odafordulás tartósságában. Az ily módon körvonalazott tézis felvilágosítást ad arról a fajta önmagához való viszonyról, amelyhez egy szubjektum akkor juthat el, ha egy függetlenként megélt személy által szeretve tudja magát, akivel szemben a maga részéről szintén emocionális vonzalmat vagy szeretetet táplál.

Ha az anya ki tudja állni a gyermekének nem tudatos próbára tevését, vagyis ha az agresszív támadásokat a szeretetmegvonás bosszúja nélkül tudta elviselni, akkor a gyermek az ő perspektívájából mostantól egy fájdalmasan akceptált külvilághoz tartozik, és a gyermeknek – ahogy mondtam – először kell tudatosítania az anya odafordulásától való függését. Ha az anyának ez a szeretete tartós és megbízható, akkor a gyermek az interszubjektív megbízhatóság árnyékában a saját szükségletigényei társadalmi teljesülésébe vetett bizalmát is ki tudja építeni; s azokon a pszichés pályákon, amelyek ezzel megnyílnak számára, fokozatosan ki-fejlődik benne az „egyedüllétre vonatkozó elementáris képesség”. Winnicott a kisgyermeknek azt a képességét, hogy önmagával abban az értelemben egyedül tud lenni, hogy nyugodtan elkezdji föltárni a „maga saját, személyes életét” a „megbízható anya folytonos egzisztenciájának” tapasztalatára vezeti vissza:¹⁷⁸ csak abban a mértékben, amelyben „az individuum pszichés realitásában egy jó tárgy jelen van”,¹⁷⁹ tud az elhagyatottságra vonatkozó félelem nélkül a saját belső impulzusai felé fordulni, és egy tapasztalatra nyitott, kreatív módon a nyomukba szegődni.

A koncentráció áthelyezése a saját énnel arra a részére, amelyet Mead „I”-nak nevezett, ezért már feltételez egy arra vonatkozó bizalmat, hogy a szeretett személy akkor is fenntartja a maga vonzalmát, ha a figyelmét éppen megvonja; ez a biztonság azonban csak a kifelé fordított oldala annak a megnövekedett bizalomnak, hogy a saját szükségletek a másikon keresztül tartósan kielégülhetnek, mert számára egyedülálló értékkel rendelkeznek. Ennyiben az „egyedüllétre vonatko-

¹⁷⁷ Donald W. Winnicott: *Spielen – schöpferisches Handeln und die Suche nach dem Selbst*, in uő: *Vom Spiel zur Kreativität*, i. k. 65. skk. Ezen túlmenően lásd uő: *Die Fähigkeit zu Alleinsein*, in uő: *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*, i. k. 36. Skk.

¹⁷⁸ I. m. 42.

¹⁷⁹ I. m. 39–40.

zó képesség” az individuális önmagára vonatkozás gyakorlati kifejeződése, ahogy azt Erikson az „önbizalom” címszava alatt összefoglalta: a kisgyermek azáltal, hogy egyre biztosabb lesz az anya szeretetében, elkezd bízni önmagában, ami lehetővé teszi számára, hogy mindenféle gond nélkül egyedül legyen.

Egy kriptikus mellékes megjegyzésében (amilyenekkel egyébként nála gyakran találkozhatunk) Winnicott azt az állítást fogalmazza meg, hogy ez a kommunikatív módon alátámasztott egyedüllenni-tudás az az anyag, amelyből a „barátság is fölépül”.¹⁸⁰ Ezzel valószínűleg arra utal, hogy az emberek közötti minden erős érzelmi kötődés számukra megnyitja azt a lehetőséget, hogy a szituációról megfelelően és felszabadultan önmagukra vonatkozzanak; ahogy az már a csecsemő számára is lehetséges, ha számíthat az anya emocionális odafordulására. Ez az utalás egy olyan szisztematikus felszólításként értelmezhető, hogy az anya és a gyermek közötti sikerült kapcsolatban találjuk meg azt az interakciós mintát, melynek érett megismétlése a felnőtt életben azt jelzi, hogy a más emberekhez való affektív kötődéseink sikeresek. Ezzel módszertanilag abba a helyzetbe hozzuk magunkat, hogy a kora gyermekkori érési folyamat winnicotti elemzéséből elméletileg visszakövetkeztethetünk arra a kommunikatív struktúrára, amely a szeretetet a kölcsönös elismerés különös esetévé teszi.

Ebben az esetben abból a hipotézisből indulhatunk ki, hogy a szeretet minden viszonyát az arra az eredeti összeolvadási élményre való öntudatlan visszaemlékezés hajtja, amely meghatározta az anya és a gyermek első élethónapjait; a szimbiotikus egység formálja a tökéletes elégedettség tapasztalati sémáját is, méghozzá annyira meghatározóan, hogy a szubjektum egész életében ébren tartja egy másik személlyel összeolvadás vádját. Ez az összeolvadási vágy mindenestre csak akkor válhat a szeretet érzésévé, ha a szubjektumot a szétválasztás elkerülhetetlen élményéből adódó csalódás elvezeti addig, hogy ebbe most konstitutív módon integrálni tudja a másik mint független személy elismerését. Csak a széttört szimbiózis teszi lehetővé, hogy két ember között létrejöjjön a határok felállításának és lebontásának egy olyan produktív egyensúlya, amely Winnicott szerint hozzátartozik a kölcsönös dezilluzionizáláson átment szeretetviszonyhoz. Ebben az egyedüllenni-tudás az interszubjektív feszültség szubjektumra vonatkoztatott pólus, amellyel szemben a határokat lebontó összeolvadásra vonatkozó képesség áll. A határok kölcsönös lebontásának aktusa (amelyben a szubjektumok mint egymással megbékültek tapasztalhatják meg magukat) a kötődés mindenkori jellegének függvényében a legkülönbözőbb alakzatokat veheti föl: a barátságban egy önfeledt beszélgetés vagy egy teljesen kötetlen együttlét közös élménye, az erotikus kapcsolatban a szexuális egyesülés az, amelyen keresztül az egyik szubjektum a másikkal differenciálatlanul megbékéltnek tudhatja magát. Minden esetben azonban az összeolvadás folyamata a maga határait fenntartó másik határokat lebontó tapasztalatának lehetőségéből táplálkozik. A szeretett személy csak az

¹⁸⁰ I. m. 42.

odafordulás bizonyosságának köszönhetően tesz szert arra az erőre, hogy egy el lazult visszavonatköztatásban önmagát meg tudja nyitni a maga számára, és így válik olyan önálló szubjektummá, aki képes arra, hogy az egységet a határok kölcsönös lebontásaként élje meg. Ennyiben a szeretet elismerési formája, amelyet Hegel az „önmagánál lét az idegenben” fogalmával írt le, nem annyira egy interszubjektív állapot, mint inkább egy kommunikatív feszültségi ív, amely az egyedüllenni-tudás tapasztalatát folyamatosan közvetíti az egygyólvadás tapasztalattal; az „énre való vonatkozás” és a szimbiózis ebben olyan egymást kihívó ellensúlyok, amelyek csak együttesen teszik ki a másiban való kölcsönös önmagánál létet.

Ezek a végkövetkeztetések valamit veszítenek a spekulatív karakterükből, ha bevonjuk azokat a pszichonaltikai meg gondolásokat is, amelyekben Jessica Benjamin a szeretet viszonyának patológi kusan eltorzult formáit vizsgálta meg. Ő is magáévá teszi a tárgykapcsolat-elméletet, hogy aztán az anya és a gyermek elválásának sikeres lefolyásából arra az interakciós struktúrára következtesen, amely a felnőttek közötti sikeres kötődésekhez is hozzátartozik; de eközben nála első sorban arról van szó, hogy a szeretés eltorzulásának azt a dinamikáját próbálja megérteni, amelyet általában a „szadizmus” és a „mazochizmus” klinikai fogalmaival szoktak leírni.¹⁸¹ A szeretet elismerésméleti koncepciójának (ahogy azt Winnicotthoz kapcsolódva kifejtettem) nagy előnye abban a lehetőségben rejlik, hogy a sikertelenség különböző formáit szisztematikusan az elismerési egyensúly egyik pólusa felé való kilengésként értelmezhetjük: az interszubjektív feszültség rendjét patológus esetekben az torzíttja el, hogy a részt vevő szubjektumok egyike vagy az énközpontú önállóság állapotából, vagy a szimbiotikus függőségből nem tud kilépni. Az ilyen jellegű egyoldalságok – ahogy azt Jessica Benjamin megpróbálja megmutatni – megszakítják az énre vonatkozás és a határlebontás folytonos váltakozását, amennyiben ennek helyébe a kölcsönös kiegészítések me rev sémáját állítják: az egyik partner szimbiotikusan táplált függése a szeretésben aztán végül komplementer módon viszonyul azokhoz az agresszív hangoltságú omnipotenciafantáziákhoz, amelyekre a másik partner fixálódott.¹⁸² Jessica Benjamin számára természetesen nem kérdéses, hogy az elismerési egyensúly ilyen torzulásai olyan pszichés zavarokra vezethetők vissza, amelynek közös oka a gyermeknek az anyáról való leválásában bekövetkezett zavar volt; eközben olyan terapeutikus tényekre támaszkodhat, mint amilyeneket pl. Otto F. Kernberg dolgozott ki „a szerelmi élet patológiái”-ról szóló pszichoanalitikai vizsgálódásaiban.¹⁸³

Természetesen számunkra itt nem az ilyen genetikus levezetések részletes tartalma az érdekes, hanem csak az a körülmény, hogy a tárgyai zavaró faktorokként

¹⁸¹ Jessica Benjamin: *Die Fesseln der Liebe*, i. k. 2. fejezet, 53. skk.

¹⁸² I. m. 66. skk.

¹⁸³ Otto F. Kernberg: *Objektbeziehung und Praxis der Psychoanalyse*, Stuttgart, 1985. 7. és 8. fejezet.

jelennek meg azokban a viszonyokban, amelyek a kölcsönös elismerés kategóriáival mérhetők. Ha ugyanis igaz, hogy annak kritériumát, amit az affektív kapcsolatokban elhajlásnak kell tekintenünk, a feszültségi állapotok sikertelen kölcsönösségének eszméjéből vezetjük le, akkor ebben megfordítva megmutatkozik az elismerésméletileg értelmezett szeretet fogalmának empirikus helytállósága.

Azt a lehetőséget, hogy a kapcsolati patológiák klinikai anyagát egy elismerési egyensúly strukturális egyoldalúsításaként reinterpretiljuk, a terapeutikus oldalról az az elképzelés támasztja alá, hogy a szeretet ideális esetben egy elismerés által megtört szimbiozist képvisel. Az instrumentálisan egyoldalúsított kapcsolati konstellációnak az a mintája, amelyre Sartre a maga fenomenológiai elemzéseiben a szeretetet redukálta,¹⁸⁴ ennek megfelelően az interakciós ideáltól (amelyhez jó okunk van ragaszkodni) való pszichoanalitikailag magyarázható elhajlás. Mivel ez az elismerési viszony ezenfelül egy olyan önmagára való vonatkozás számára készíti elő az utat, amelyben a szubjektumok egymást kölcsönösen támogatva eljuthatnak az önmagukba vetett elementáris bizalomhoz, ezért logikailag és genetikailag megelőzi a kölcsönös elismerés minden más formáját. Az emocionális biztonságnak ez az alapsíkja (amelyhez a szeretet interszjektív tapasztalata eljuttat) nemcsak a tapasztalatok, hanem a saját szükségletek és érzetek tekintetében is az önmegbecsülés összes további beállítottságának előfeltevése.¹⁸⁵

(2) Ha a szeretet nem más, mint a kölcsönös individualizálódás által megtört szimbiozis, akkor az, ami benne a mindenkori másik személyben elismerésre talál, csakis annak individuális függetlensége lehet. Ezáltal jöhet létre az a csalóka kép, mintha a szeretetet egyedül egyfajta elismerés tüntetné ki, melynek jellegét a másik önállóságának kognitív elfogadása határozná meg. De hogy ez mégsem így van, már abból is látható, hogy ennek a függetlenségre és a közös odafordulás folytonosságának affektív bizalmára kell épülnie; anélkül az érzelmi biztonság nélkül,

¹⁸⁴ Lásd Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Hamburg, 1962. III. rész, harmadik fejezet, 464. skk. [Magyar fordítása: Sartre: *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlatja*, L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, 2006. 432. skk. Fordította: Seregi Tamás.]

¹⁸⁵ Az önmagába vetett bizalomról, mint a szeretet tapasztalatának pszichés eredményéről lásd John Bowlby: *Das Glück und die Tauer. Herstellung und Lösung affektiver Bindungen*, Stuttgart, 1982. 6. fejezet. Továbbá Erik H. Erikson: *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt am Main, 1974. 62. skk. Kevésbé tartalmaz, bár a címében sokat ígérő: Nathaniel Branden: *The Psychology of Self-Esteem*, Los Angeles, 1969. E könyv XI. fejezete (melynek címe: „Self-Esteem and Romantic Love”) mind kategóriailan, mind a fenomenleírást tekintve teljességgel homályos marad. A primer kapcsolatok (mint a szeretet és a barátság) filozófiai elméletéhez lényeges hozzájárulás: Paul Gilbert: *Human Relationships. A Philosophical Introduction*, Oxford, 1991 (elsősorban 2. és 4. fejezet). A szeretet mint kapcsolati mintájának pszichoanalitikailag orientált elméletét dolgozta ki Martin S. Bergmann: *The Anatomy of Loving*, New York, 1987, II. rész, 141. skk.

hogyan a szeretett személy az önállósodás után is fenntartja a maga vonzalmát, a szerető szubjektum számára egyáltalán nem is lenne lehetséges a függetlenségének elismerése. Mivel ennek a tapasztalatnak a szeretet vonatkozásában kölcsönösnek kell lennie, ezért az elismerés kettős folyamatot jelöl: a másik személy felszabadítását és emocionális megkötését. Nem a kognitív elfogadásra, hanem az odafordulás által kísért, sőt az önállóság támogató igénylésére gondolunk, ha az elismerésről mint a szeretet konstitutív eleméről beszélünk. A szeretet minden formája – legyen szó a szülők és a gyermek kapcsolatáról, a barátságról vagy egy intim viszonyról – ezért a szimpátia és a vonzalom individuálisan nem uralható előfeltevéséhez kötődik; a szeretet a primer társadalmi viszonyok szociális körén túl – mert a pozitív érzelmek más személyekkel szemben önkéntelen rezdülések – nem terjeszthető ki az interakciós partnerek nagyobb számára. Habár így a szeretetben szükségképpen benne van a morális partikularizmus eleme, Hegelnek mégis igaza volt, amikor azt sejtette, hogy ebben van az erkölcsiség strukturális magja: mert csak ez a kölcsönösen akart elhatárolódásban létrejövő szimbiotikusan táplált kötődés teremti meg az individuális önmagába vetett bizalom mércéjét, ami a nyilvános életben való autonóm részvétel elengedhetetlen feltétele.

A szeretet elismerési formájától – ahogy mi itt a tárgykapcsolat-elmélet segítségével bemutattuk – a jogi viszony szinte az összes lehetséges releváns szempontból különbözik. Ezt a két interakciós szférát csak azért lehet a társadalmasodás ugyanazon mintájának két típusaként felfogni, mert a mindenkor logikájuk csakis a kölcsönös elismerés ugyanazon mechanizmusára való visszanyúlással magyarázható. Hegel és Mead komoly jelentőséget tulajdonítottak annak a körülménynek, hogy önmagunk mint bizonyos jogok hordozójának megértéséhez csak akkor juthatunk el, ha tudatában vagyunk annak, hogy a mindenkor másikkal szemben milyen normatív köteleességeink vannak. Vagyis, csak a „generalizált másik” normatív perspektívájából (mely megtanítja nekünk, hogy a közösség többi tagját bizonyos jogok hordozóiként ismerjük el) tudjuk önmagunkat jogi személyként megérteni, méghozzá abban az értelemben, hogy biztosak lehetünk bizonyos igények társadalmi kielégítésében.

Ezt a szükségszerű összekapcsolást Hegel a kíváncsú világossággal – amelyet ő éppúgy mint Mead a kölcsönös elismerés formájában próbál megragadni – a kései éveiben az *Enciklopédia* egyik összefoglalásában újra megfogalmazta: „Az államban [...] az embert mint eszes lényt, mint szabadot, mint személyt ismerik el és kezelik; az egyes pedig a maga részéről azzal teszi magát érdemessé erre az elismerésre, hogy öntudata természetességének legyőzésével egy általánosnak, a magában és magáért való akaratnak, a törvénynek engedelmeskedik – tehát általános érvényű módon viselkedik mások iránt – annak ismeri el őket, aminek ő maga akar számítani – szabadnak, személynek.”¹⁸⁶ Mindenesetre ez a megfogal-

¹⁸⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, in: *Werke in 20 Bänden*, szerk.: Karl Markus Michel – Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main,

mazás a „szabad” predikátumával azt is világossá teszi, hogy Hegel a jog elismerésformájával már a modern jogi viszonyok speciális alakzatát tartja szem előtt, mert csak ennek van olyan igénye, ami a princípiumát tekintve minden emberre mint egyenlő és szabad lényre kiterjed. Hegel szerint az egyes ember a maga individuális autonómiáját a kölcsönös elismerés egy különös, a pozitív jogban megtestesült módusának köszönheti, Meadet viszont a „generalizált másik” fogalmában csak az önmagában vett jogi elismerés logikája érdekli. Ezt a különbséget (amelyet az eddigi elmélettörténeti rekonstrukciónkban elhanyagoltunk) legalábbis durva körvonalaiiban meg kell világítanunk, mielőtt választ adhatnánk arra a kérdésre, hogy az elismerés miféle speciális típusa, és milyen ennek megfelelő önvonatkozás van strukturálisan megalapozva a jog szférájában. Mert a tradicionális és a poszttradicionális jog megkülönböztetése világossá teszi, hogy a jogi elismerés különös reciprocitási formája – eltérően a szeretet reciprocitási formájától – csak egy történelmi fejlődés során bontakozhatott ki.

A meadi szociálpszichológia rekonstrukciójában megmutatkozott, hogy a „jogi elismerés” fogalma mindenekelőtt azt a viszonyt akarja megragadni, amelyben az alter és az ego azért tisztelik egymásban a jogi szubjektumot, mert mindketten tudnak azokról a társadalmi normákról, amelyek a közösségükben a jogokat és a kötelességeket legitim módon szétosztják. Egy ilyen meghatározás azonban sem a jogok jellegéről, amelyek az egyes embernek individuálisan járnak, sem pedig arról a megalapozási módusról, amelynek révén a társadalomban létrejönnek, semmit sem mond. Valószínűleg csak arra az elemi tényre kell gondolnunk, hogy minden emberi szubjektum akkor válhat valamilyen jog hordozójává, ha egy közösség tagjaként társadalmi elismerésben is részesül: a munkamegosztásszerűen szervezett összefüggés társadalmilag elfogadott szerepeiből az egyes ember számára adódnak bizonyos jogok, amelyek betartását normális esetben egy autoritással rendelkező szankcionáló hatalomnak kell kikövetelnie.¹⁸⁷ A jogrendnek ez a rendkívül gyenge fogalma lehetővé teszi, hogy felismerjük azokat az általános tulajdonságokat, amelyek a jogi elismerést a tradicionális társadalmakban megilletik: amíg az egyes ember legitim igényei még nincsenek feltöltve egy posztkonvencionális morál univerzalizisztikus princípiumaival, addig elvileg csak azokkal a kompetenciákkal rendelkezhet, amelyek a státuszánál fogva egy konkrét közösség tagjaként kijárnak neki. Mivel Mead a generalizált másiktól alkotott fogalmában először is a kooperatív jogok és kötelességek ilyen elementáris rendjét tartja szem előtt, ezért a jogi elismerést (jó okkal) csak kevésbé tekinthette normatívnak: ami az egyes szubjektumból itt interszubjektív elismerésben részesül, az nem más,

1970. 10. kötet, 221–222. [Magyar fordítása: Hegel: A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai III, Akadémiai Kiadó, 1981. 218. Az eredetiben lévő kiemelések törölve; fordította: Szemere Samu.]

¹⁸⁷ Lásd áttekintésszerűen: Leopold Popisvil: *Anthropologie des Rechts. Recht und Gesellschaft in archaischen und modernen Kulturen*, München, 1982. III. fejezet, 65. skk.

mint a legitim tagsága egy munkamegosztásszerűen szervezett társadalmi összefüggésben. A jogi elismerésnek egy ilyen, tradicionális formája a szubjektum számára – mint ahogy láttuk – biztosítja az emberi „méltóság” védelmét, miközben ez még teljesen összeolvad azzal a szociális szereppel, amely a jogok és a terhek messzemenően egyenlőtlen elosztásának keretei között rá hárul.

A jog elismerési formája ezzel szemben csak akkor veszi fel azt a struktúrát, amelyből Hegel le tudja olvasni a jogi személyre vonatkozó meghatározását, ha történetileg függő kapcsolatba kerül az univerzalisztikus morál-princípiumok premisszáival. A modernsége való átmenettel ugyanis azok a posztkonvencionális alapfogalmak, amelyek a filozófiában és az államelméletben már korábban megszülettek, benyomulnak az érvényes jogba és alávetik azt olyan megalapozási kényszereknek, amelyek a vitatott normák racionális megegyezésének eszméjéhez kötődnek. A jogrendszer ettől kezdve úgy jelenik meg, mint amely a társadalom összes tagjának általánosítható érdekeit juttatja kifejezésre, miközben benne magában semmiféle kivétel vagy privilegizálás nincs megengedve.¹⁸⁸ Mivel a jogi normák követésére vonatkozó készséget az interakciós partnerektől csak akkor várhatjuk el, ha ezekkel mint szabad és egyenlő lényekkel tudunk egyetérteni, ezért a jogi elismerés viszonyába egy új, a reciprocitás magas fokú igényes formája vándorol be. A jogi szubjektumok azáltal, hogy ugyanannak a törvénynek engedelmeskednek, olyan személyekként ismerik el egymást, akik az individuális autonómiájuknál fogva ésszerűen dönteni tudnak különböző morális normákról. Mead meghatározásaitól eltérően, a hegeli elmélet csak annyiban vonatkoztatható a társadalmi jogrendre, amennyiben ez az erkölcsi rend önálló autoritásáról leválva, egy univerzalisztikus megalapozási princípiummá tudott átalakulni.

Ebből a megkülönböztetésből aztán két kérdés is adódik, amelyek mind azokra a strukturális tulajdonságokra vonatkoznak, amelyeket a jogi elismerés a modern jogi viszonyok közepette magára ölt. Egyrészt meg kell magyarázni, hogy milyen karaktert kell felvennie az elismerés ama formájának, amely a jogi közösség minden tagjában az individuális autonómiának ugyanazokat a tulajdonságait tudja érvényre juttatni. Már a fiatal Hegeltől is azt tanulhattuk, hogy az univerzális megbecsülésnek ezt a típusát nem emócióhoz kötött beállítottságként, hanem tisztán kognitív megértési teljesítményként kell értelmeznünk, amely az affektív rezdülések elé éppen hogy belső korlátokat állít. Ebből kifolyólag meg kell magyaráznunk, hogy hogyan kell kinéznie a megbecsülés ama típusának, amely egyrészt ugyan elvált a szimpátia és a vonzalom érzéseitől, de másrészt mégiscsak irányítania kell tudnia az individuális viselkedést.

Másrészt válaszolni kellene arra a kérdésre, hogy mit jelent az, hogy a szubjektumok a modern jogviszonyok körülményei között egymást kölcsönösen a maguk

¹⁸⁸ Lásd Jürgen Habermas: Überlegungen zum evolutionären Stellenwert des modernen Rechts, in uő: *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt am Main, 1976. 260. skk.

kompetenciájában ismerik el; egy ilyen tulajdonság, amelyből minden szubjektumnak részesednie kell, nem lehet egy olyan emberi képesség, amely a tartalmát vagy a terjedelmét tekintve egyszer és mindenkorra rögzítve van. Sokkal inkább azt fogjuk látni, hogy a kompetens személy státuszát kitevő elvi meghatározatlanságából adódik a modern jog strukturális nyitottsága a lépésről lépésre való kitágítás és pontosítás értelmében.

Ezt a két kérdést nem lehet egyszerűen alátámasztani egy empirikus vizsgálattal, ahogy azt a szeretet elismerési formájának magyarázatakor még megtehettük; ehelyett itt azzal kell megelégednünk, hogy a válaszokat egy empirikusan alátámasztott fogalmi analízisben körvonalazzuk. Ha helytálló az a leírás, amely szerint a modernségre való átmenettel az individuális jogok elválnak a konkrét szerepelvárásoktól, mert mostantól kezdve alapjában véve minden embernek mint szabad lénynek ugyanabban a mértékben rendelkeznie kell velük, akkor ezzel közvetetten már utaltunk a jogi elismerés új karakterére. A tradícióhoz kötődő jogviszonyok számára biztosan feltételezhetjük, hogy a jogi személyek elismerése bizonyos értelemben összefonódik azzal a társadalmi megbecsüléssel, amely a társadalom egyes tagjainak a státuszukat tekintve kijár: az ilyen közösségek konvencionális erkölcsisége egy olyan normatív horizontot ad, amelyben az individuális jogok és kötelességek a társadalmi kooperációs rendszer különbözőképpen értékelt feladataihoz kötődnek. Ha igaz ezért, hogy a jogi elismerés a mindenkori megbecsülés szerint rétegződik (amelyet az egyes mint a szerepek hordozója élvez), akkor ez az összefüggés csak ama történelmi folyamat következtében bomlik fel, amely a jogi viszonyokat egy posztkonvencionális morál követelményeinek veti alá. De most az elismerés, amely elvileg minden szubjektumnak mint jogi személynek elvileg ugyanabban a mértékben kijár, olyannyira elválik a társadalmi megbecsüléstől, hogy a tisztelet két különböző formájáról kell beszélnünk, amelyek működési módját csak külön-külön elemezhetjük. Ez a tényállás tükröződik azokban a vitákban is, amelyeket Kant vagy Schiller óta a másik ember tiszteletének vagy a megtisztelésének eszméjéről folytattak.¹⁸⁹ E viták folyamatában ugyanis kialakult az a tendencia, hogy a tisztelet két jelentésspektusa közé éppen azt a választóvonalat kell húznunk, amely történetileg csak azáltal jött létre, hogy a jogi elismerés levált a társadalmi megbecsülésről. A joggal kapcsolatban először is a fogalom alkalmazásának első módjával kell foglalkoznunk, míg az „értékközösség” elismerési formájának magyarázatához éppen a második jelentésspektus lesz érdekes a számunkra.

Már Rudolph von Ihering a múlt század vége felé a „tisztelet” fogalmán belül javasolt egy olyan megkülönböztetést, amely messzemenően megfelel a jogi elismerés és a társadalmi megbecsülés történelmi szétválasztásának.¹⁹⁰ Művének má-

¹⁸⁹ Lásd pl. Aron Gurewitsch: *Zur Geschichte des Achtungsbegriffs und zur Theorie der sittlichen Gefühle*, Würzburg, 1897.

¹⁹⁰ Rudolph von Ihering: *Der Zweck im Recht*, II. kötet, Leipzig, 1905.

sodik kötetében (melynek címe: *A cél a jogban*), amely mindenekelőtt nagy hatást gyakorolt a jogtudományok fejlődésére, kibontja azokat a különböző viselkedési formákra vonatkozó kategoriális összefüggéseket, amelyek hozzájárulnak a társadalom erkölcsi integrációjához. Mivel az ilyen cselekvési minták szerinte elsősorban a kölcsönös elismerésből és a megtisztelésből állnak össze, ezért ebben a kontextusban arra a kísérletre kell vállalkoznia, hogy a társadalmi tisztelet típusait szisztematikus szempontokból elkülönítse egymástól. Az az elementáris kétértelműség, amihez Ihering a maga fogalmi elemzésében eljut, annak a kérdésnek a különböző megválaszolási lehetőségéből adódik, hogy mi az, amit egy másik emberben tisztelni lehet. A „jogi elismerésben” – ahogy azt a szövegében írja – az jut kifejezésre, hogy minden emberi szubjektum különbség nélkül „önmagában való cél”, amivel szemben a „társadalmi tisztelet” egy individuum értékét emeli ki, amennyiben a társadalmi relevancia kritériumait tekintve interszubjektív megmértetésnek teszi ki magát.¹⁹¹ Az első esetben – ez derül ki a kanti formula használatából – a „személy akaratszabadságának” univerzális tiszteletével, a második esetben viszont az individuális teljesítmény elismerésével van dolgunk; az utóbbi értéke azon a szinten mérhető, amelyben egy társadalom jelentőséggel rendelkezőként tapasztalja meg. Ezért az ember mint személy jogi elismerésének nincsenek további szintjei, míg a tulajdonságainak és képességeinek megbecsülésében (legalábbis implicit módon egy olyan mércére utal) a többet és a kevesebbet meg kell tudnunk határozni.¹⁹² Ihering számára ezeknek a megkülönböztetéseknek mindenekelőtt az a funkciójuk, hogy lehetővé tegyék a szokások és az erkölcsök elméletileg alapos elemzését, amelyben a társadalmi megbecsülés történelmi alapot tudott felvenni. De mivel az ő vizsgálódásai az ily módon kijelölt kereteket nem lépik át, ezért megválaszolatlanok kell maradnia annak a kérdésnek is, hogy a részleteiben hogyan kell meghatároznunk a jogi elismerés struktúráját. Itt tovább segíthetnek a mai analitikus filozófiának azok a kísérletei, amelyek az emberek közötti tisztelet különböző formáit fogalmilag világosabban próbálják elhatárolni egymástól.

Az a belátás, hogy egy embert mint személyt elismerhetünk anélkül, hogy a teljesítményét vagy a karakterét nagyra becsülnénk, képezi az elméleti hidat Ihering tanulmánya és a jelenlegi vita között. Stephen L. Darwall is attól a meggyőződéstől hagyja vezetni magát, hogy a tisztelet két formáját különböztethetjük meg ama kritérium alapján, hogy feltételeznek-e evaluatív szinteket, vagy épp ellenkezőleg, ezeket kizárják.¹⁹³ Egy ember mint személy tiszteletét első megközelítésben egyfajta „recognition respect”-re vezeti vissza, mert szerinte döntő jelentősége van ama tény kognitív elismerésének, hogy a másik egy személyes tulajdonságokkal rendelkező lény. Ennyiben az univerzális tiszteletnek ez a formája mindig tartal-

¹⁹¹ I. m. 389. skk.

¹⁹² I. m. 405. skk.

¹⁹³ Stephen L. Darwall: *Two Kinds of Respect*, *Ethics*, 88. évfolyam, 1977/78. 36. skk.

maz valamit az empirikus tudomásulvételből, amely már szemantikailag is benne van az „elismerés” szóban.¹⁹⁴ De csak akkor lesz a kognitív figyelembevételből morális tisztelet, ha a szituációértelmezéshez társul a korlátozásra vonatkozó gyakorlati tudás – amellyel a cselekvéseimet egy másik emberi személlyel szemben el kell látnom. A kanti értelemben ekkor minden másik embert személyként elismerni annyit jelent, hogy mindannyiukkal szemben azon a módon kell cselekednünk, amelyre bennünket az adott személy tulajdonságai morálisan köteleznek. A mi kérdésünkre tekintettel ezzel ugyan még nem sokat nyertünk, mert minden attól függ, hogy hogyan határozzuk meg a személyt normatív kötelező tulajdonságokat; de mindenesetre a jogi elismerés struktúrája már kicsit világosabbá vált. A jogi elismerésben két tudati operáció folyik össze: egyrészt feltételezi a jogi kötelezettségre vonatkozó morális tudást, amelyet az autonóm személyekkel szemben be kell tartanunk, miközben másrészt csak egy empirikus szituációértelmezés tudósíthat arról, hogy egy konkrét másikkal szemben egy olyan tulajdonsággal rendelkező lény áll-e, aki minden kötelezettségét teljesíteni fogja. Ezért a jogi elismerés struktúrájába – éppen azért, mert modern körülmények között univerzális jellegű – a szituációspecifikus alkalmazás szükségképpen belefolyik: egy általánosan érvényes jogot egy empirikus helyzetleírás fényében arra vonatkozóan kell kikérdezni, hogy az emberi szubjektumok mely körére lehet alkalmazni. A modern jogviszony alkalmazására vonatkoztatott szituációértelmezésekben – ezt fogjuk látni – van egy olyan hely, ahol sor kerülhet az elismerésért vívott harcra.¹⁹⁵

A személy mint olyan elismerésétől egy ember megbecsülése mindenekelőtt abban különbözik, hogy benne nem az általános, intuitív tudott normák empirikus alkalmazásáról van szó, hanem a konkrét tulajdonságok és képességek graduális értékeléséről: ezért mindig feltételez (ahogy azt Darwall Iheringgel összhangban állítja) egy olyan evaluatív vonatkoztatási rendszert, amely egy ilyen személyiségvonás értékéről egy több-kevesebb vagy jobb-rosszabb skálán tudósít.¹⁹⁶ Iheringtől eltérően Darwall csak a megbecsülés ama formáinak osztálya iránt érdeklődik, amelyek a szubjektumok morális tulajdonságaira vonatkoznak. Azzal a kérdéssel, hogy a morális tiszteletnek ez a különös formája milyen szerepet játszik a társadalmi megbecsülés egészében, még részletesen kell foglalkoznunk, amikor egy értékközösség elismerési formáit fogjuk tárgyalni. Ebben a pillanatban azonban számunkra csak az a fontos, hogy milyen előzetes következtetéseket lehet levonni a jogi elismerés és a társadalmi megbecsülés összefüggéséből.

¹⁹⁴ Darwall megkülönböztetésére támaszkodott Andreas Wildt: *Recht und Selbstachtung*, im Anschluß an die Anerkennungslehren von Fichte und Hegel. In *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis*, szerk.: M. Kahlo és mások, Frankfurt, 1992. 156. skk.

¹⁹⁵ Ehhez az összefüggéshez lásd Albrecht Wellmer: *Ethik und Dialog*, Frankfurt am Main, 1986. 122. skk.

¹⁹⁶ Stephen L. Darwall: *Two Kinds of Respect*, i. k. 254.

Mindkét esetben egy embert bizonyos tulajdonságai miatt becsülünk: az első esetben azokról az általános tulajdonságokról van szó, amelyek őt egyáltalán személylété teszik, a második esetben viszont azokról a különös tulajdonságokról van szó, amelyek őt más személyekkel összevetve jellemzik. Ezért a jogi elismerés számára az a központi kérdés, hogy a személyeknek ezt a konstitutív tulajdonságát mint olyant, hogyan lehet meghatározni, miközben a társadalmi megbecsülés szempontjából az a kérdés merül fel, hogy milyen szerkezetű az az evaluatív vonatkoztatási rendszer, amelyen belül egy személy karakterisztikus tulajdonságainak „értéke” mérhető.

Az első ideiglenes eredményeknek ebben a megfogalmazásában már a második problémát is megfogalmaztuk, ami a jogi elismerés strukturális tulajdonságaira tekintettel ránk kényszerítette magát: meg kell tudnunk határozni azt a képességet, amelyben a szubjektumok kölcsönösen tisztelik egymást, ha jogi személyekként elismerik egymást. Az ezzel fölvetett kérdésre adott válasz számunkra már csak azért is nagy jelentőségű, mert egyidejűleg tartalmazza azon funkció elemzésének a kulcsát is, amelyet a jogokkal való felruházás poszttradicionális körülmények között magára vesz. Miután a jog levált a státusz-hozzárendelésekről, a feladata minden jel szerint nem merülhet ki a tulajdon védelmében, hanem lehetővé kell tennie az embert mint személyt jellemző univerzális képességek védelmét is. De hogy milyenek azok az általános tulajdonságok, amelyeket a jogképes szubjektum esetében védenünk kell, azt a legitimációnak az az új formája rögzíti, amelyhez a modern jog a maga struktúrájánál fogva hozzá van kötve. Ha egy jogrendszer csak abban a mértékben tekinthető igazoltnak, és ennél fogva csak annyiban számíthat individuális követőkészségre, amennyiben az összes bevont individuum szabad egyetértésére hivatkozhat, ekkor ezeket a jogi szubjektumokat legalább azzal a képességgel fel kell ruházni, hogy individuális autonómiában a morális kérdésekben ésszerűen döntenek; e felruházás nélkül egyáltalán nem lehetne elképzelni, hogy hogyan egyezhettek meg a szubjektumok egy bizonyos jogi rendben. Ennyiben minden modern jogi közösség (már csak azért is, mert ennek legitimitása az egyenlő joggal rendelkező individuumok racionális egyetértésének eszméjétől függ) az összes tag morális kompetenciájának feltételére épül.

Egy ilyen felruházással azonban nem egy tulajdonságot jelölünk, melynek önmagában olyan világos kontúrjai lennének, hogy egyszer s mindenkorra rögzíteni lehetne; hogy mit jelenthet az, hogy egy szubjektum képes ésszerű belátás alapján cselekedni, az talán csak arra vonatkoztatva válaszolható meg, hogy mit értünk a racionális egyetértés eljárásán. Aszerint, hogy hogyan képzeljük el a legitimáló bázisprocedúrát, azok a tulajdonságok is megváltoznak, amelyeket egy személynek tulajdonítanunk kell, ha azt akarjuk, hogy ebben a közösségben egyenlőjűen tudjon részt venni. Azoknak a képességeknek a rögzítése, amelyek az embert mint személyt konstitutív módon kitüntetik, erősen függ az arra vonatkozó háttér-előfeltevésektől, amelyek a szubjektív feltételeket a racionális akaratképzésben való részvételre képesítik: minél igényesebben gondolunk el egy ilyen eljárást, annál

átfogóbban kell elgondolnunk, annál átfogóbbnak kell lenniük azoknak a tulajdonságoknak, amelyek együttese kiteszi a szubjektum morális kompetenciáját. Az ily módon felállított összefüggésből már látható, hogy megváltozhatnak azok a képességek, amelyekben egy társadalom tagjai kölcsönösen elismerik egymást, ha egymást jogi személyként tisztelik; de csak a faktikus fejlődésre vetett pillantás, amelyet a szubjektív jogok poszttradicionális feltételek között való kialakulása jelez, teszi transzparenssé azt az irányt, amelyet ezek a változások követnek. Az individuális jogigények kumulatív kitágítása, amivel a modern társadalmakban találkozunk, olyan folyamatként értelmezhető, amelyben a morálisan kompetens személy általános tulajdonságainak terjedelme lépésről lépésre tágul, mivel az elismerésért vívott harc nyomása alatt a racionális akaratképzésben való részvétel újra és újra előfeltévesként jelenik meg. Egy hasonló tézisbe már korábban is beleütköztünk, amikor Hegel spekulatív meggondolásaival foglalkoztunk, aki szerint a bűnöző a polgári jogrendből kikényszeríti a jogi normák kibővítését, mégpedig a materiális esélyegyenlőség dimenziójával.

A jogtudományon belül időközben magától értetődővé vált, hogy a szubjektív jogokon belül meg kell különböztetnünk a liberális szabadságjogokat, a politikai részvételre vonatkozó jogokat és a szociális jóléti jogokat. Az első kategória a negatív jogokat jelenti, amelyek a személyt, tekintve a szabadságát, az életét és a tulajdonát, megvédik az állam illetéktelen beavatkozásától, a második kategória a pozitív jogokat jelenti, amelyek a személynek a nyilvános akaratképzési folyamatokban való részvételében realizálódnak, a harmadik kategória pedig azokat a pozitív jogokat nevezi meg, amelyek a személy számára lehetővé teszik, hogy fair módon részt vegyen az alapjogok disztribúciójában. Egy ilyen hármas felosztás kiindulópontja már Georg Jellinek-nél is megtalálható, aki a befolyásos státusz elméletében a pusztá engedelmeskedésre vonatkozó köteleességek negatív státuszától megkülönböztette a jogi személy pozitív és aktív státuszát; ma ezt a stratégiát követi Robert Alexy, az individuális alapjogok szisztematikus megalapozását keresve.¹⁹⁷ A mi argumentációs kontextusunk számára azonban csak az a fontos, hogy ugyanerre a megkülönböztetésre épül T. H. Marshall híres kísérlete is, amely a társadalmi osztálykülönbségek történeti elsimítását az individuális alapjogok kitágításának folyamatából vezeti le;¹⁹⁸ ezt az elemzést Talcott Parsons felvette a maga érett társadalomelméletébe, amennyiben a modern jog fejlődésében vonatkoztatási ponttá tette.¹⁹⁹

Marshall abból a már bemutatott átalakulásból indul ki, amelyen a tradicionális és a modern jogszerkezet elementáris különbsége mérhető: csak ha az indi-

¹⁹⁷ Robert Alexy: *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt am Main, 1986. 4. fejezet; Jellinek státuszelméletéhez lásd i. m. 229. skk.

¹⁹⁸ Thomas H. Marshall: *Citizenship and Social Class*, in uő: *Sociology at the Crossroads*, London, 1963. 67. skk.

¹⁹⁹ Talcott Parsons: *Das System moderner Gesellschaften*, München, 1982. 2. és 5. fejezet.

viduális jogigényeket leválasztjuk a szociális státusz-hozzárendelésekről, jön létre az általános egyenlőségnek az az alaptétele, amely mostantól kezdve minden jogrendet alávet annak a posztulátumnak, hogy elvileg semmiféle kivételt és privilegizálást nem lehet megengedni. Mivel ez a követelmény arra a szerepre vonatkozik, amellyel az egyes ember mint állampolgár rendelkezik, vele együtt az egyenlőség eszméje rögtön magában foglalja a „teljes jogú tagságot” egy politikai közösségben. A társadalom minden tagját (a gazdasági rendelkezési hatalom mértékében rejlő különbségektől függetlenül) megilletik azok a jogok, amelyek hozzásegítik az állampolgári ügyek azonos jogú gyakorlásához. Marshall érdeklődése arra a fejlődési nyomásra irányul, amely alá az individuális alapjogoknak kerülniük kellett, miután egyszer alávetettek egy ilyen egyenlőségi követelménynek; az a társadalmi kényszer, hogy ennek jogilag eleget tegyünk, a szubjektív jogigények állagát egy olyan szintig megnövelte, hogy végül még a politika előtti, gazdasági egyenlőtlenségek sem maradhattak teljesen érintetlenül.

A Marshall által megalapozott tézisből (egy történeti rekonstrukció formájában) információkat nyerhetünk arra vonatkozóan, hogy hogyan tárgult ki lépésről lépésre a modern jog elismerési tartalma,²⁰⁰ ennek keretei között kerül alkalmazásra az a jogelméleti megkülönböztetés, amely szerint a szubjektív jogigények halmazát három csoportba oszthatjuk. Marshall ennek a hármas felosztásnak egy történelmi fordulatot ad, melynek legdurvább változata úgy szól, hogy a liberális szabadságjogok kialakulása a 18. századba, a politikai részvételi jogok a 19. századba és a szociális jóléti jogok megteremtése pedig a 20. századba esik. Ebben a szuggesztív (a következőkben még pontosítandó periodizálásban) a mi számunkra csak az a fontos, hogy megmutassuk: az alapjogok újabb osztályának megvalósulását történetileg mindig olyan érvek kényszerítik ki, amelyek implicit módon a politikai közösségben való teljes jogú tagságra (illetve annak következményeire) vonatkoznak. Így a politikai részvételi jogok először is azoknak a liberális szabadságjogoknak a másodlagos termékei, amelyekkel a 18. században legalábbis a felnőtt férfi lakosság nagy része már rendelkezett: a politikai akaratképzési folyamatokban való részvétellel vonatkozó pozitív ígérennyel kezdetben csak a jogilag szabad állampolgár rendelkezett, akinek volt egy bizonyos nagyságú bevétele vagy a tulajdona. Az eddig státuszhoz kötődő részvételi jogok csak akkor válnak az általános alapjogok egy elkülönült osztályává, amikor a parciális kiteljesedésükkel és kiüresedésükkel a jogpolitikai klíma végül úgy változik meg, hogy a kizárt csoportok egyenlőségre vonatkozó követeléseivel már semmilyen meggyőző érvet sem lehet szembeállítani. A 20. század első évtizedeire esik az a pillanat, amikor is végérvényen uralomra jutott az a meggyőződés, hogy egy politikai közösség minden tagjának ugyanolyan joga van a demokratikus akaratképzési folyamatban való részvételre.

²⁰⁰ Lásd a következőkhöz Marshall: *Citizenship and Social Class*, i. k. különösen 73. skk.

Ahogy a politikai részvételi jogok, úgy a szociális jóléti jogok is (amelyek egy csoporttagság „teljesértékűségéhez” kötődnek egy adott politikai közösségen belül) a jelentés „alulról” kikényszerített kibővítésének eredményeként jöttek létre. Az alapjogok e kategóriájának előtörténetéhez hozzátartozik az a harc, amely a 19. században néhány országban az általános iskolakötelezettség bevezetése körül alakult ki; ennek célja az volt, hogy nem a gyermeket, hanem a jövőbeni felnőttet ellássa azzal a kulturális műveltséggel, amely az állampolgári jogok azonos mértékű gyakorlásának szükséges feltétele. Ha ebből indulunk ki, akkor elvileg már nem állunk olyan messze attól a belátástól, hogy a politikai részvételi jogok a népesség nagy része számára addig pusztán formális engedmények maradnak, amíg az ezek aktív gyakorlására vonatkozó esélyeket a szociális életszínvonal és a gazdasági biztonság egy bizonyos szintje nem tudja biztosítani. Az ilyen egyenlőségi követelésekből aztán a 20. század során – legalábbis azokban a nyugati országokban, amelyekben elindult egyfajta jóléti fejlődés – létrejött a szociális jóléti jogoknak az az osztálya, amelynek az összes állampolgár számára garantálnia kell az összes egyéb jogigény gyakorlására vonatkozó lehetőséget.

A marshalli elméletnek ebből a rövid vázlatából már könnyen látható, hogy az individuális alapjogok szukcesszív kibővítése milyen módon utal vissza arra a normatív princípiumra, amely mint vezéreszme a kiindulóponton állt. Az egyes jogi kompetenciáinak minden gazdagodása a morális elképzelések beváltásának egy további lépése: a társadalom minden tagjának ésszerű belátás alapján egyet kellett értenie a kialakított jogrenddel, ha individuális engedelmeskedési készséget várnak el tőle. A polgári szabadságjogok intézményesedése ugyanakkor megnyitott egy olyan permanens innovációs folyamatot, amelynek legalább két újfajta szubjektív jogot kellett létrehoznia, mivel a történetileg következő időben a hátrányos helyzetű csoportok nyomása alatt újra és újra megmutatkozott, hogy a racionális megegyezésben való egyenlő jogú részvétel még nem mindenkinek adatott meg. Ahhoz, hogy az egyes morálisan kompetens személyként cselekedhessen, nemcsak a szabadságszférájába való jogi beavatkozástól kell megvédeni, hanem szüksége van a részvételt biztosító esélyre is, amelyet azonban gyakorlatilag csak akkor hasznosíthat, ha rendelkezik egy bizonyos mértékű szociális életszínvonallal. Ezért az utolsó évszázadokban együtt azzal a gazdagodással, amelyen az egyes ember jogi státusza átment, mindazon képességeknek is ki kellett bővülniük, amelyek az embert konstitutív módon mint személyt kitüntetik: azon tulajdonságokhoz, amelyek egy szubjektumot abba a helyzetbe hoznak, hogy ésszerű belátásból autonóm módon cselekedjen, időközben kiegészült a kulturális műveltség és a gazdasági biztonság minimumával. Egymást kölcsönösen jogi személyként elismerni ebben az értelemben ma többet jelent, mint amit még a modern jogfejlődés kezdetén jelenthetett: egy szubjektum jogi személyként való megbecsülése nemcsak arra az absztrakt képességre vonatkozik, hogy morális normák alapján tud cselekedni, hanem azokra a konkrét tulajdonságaira is, amelyekkel az ehhez szükséges szociális életszínvonalat meg tudja teremteni.

Ahogy azt Marshall történeti vázlata megmutatta, az individuális alapjogoknak ez a társadalmilag kiharcolt kibővítése mindenesetre a folyamatnak csak az egyik oldala, amely mint egész, két szisztematikusan megkülönböztetendő fejlődési vonal összefonódásának formájában játszódott le. A modern jogba beágyazott egyenlőségi alaptételnek az a szükségszerű következménye, hogy egy jogi személy státusza nemcsak tárgyi tekintetben szélesedik ki lépésről lépésre, amennyiben kumulatív módon új kompetenciákra tesz szert, hanem társadalmi tekintetben is fokozatosan kibővíthető, amennyiben a társadalom tagjainak egyre növekvő számára terjed ki. Marshall ezért a maga történeti áttekintésének eredményét a következő rövid tételben foglalja össze: „Az adott pályán való előrehaladás kényszere egyrészt az egyenlőség nagyobb mértéke és az anyag gazdagodása felé mutat, amely meghatározott státuszokban fejeződik ki, másrészt azonban azok számának növekedését is jelenti, akik ezzel a státusszal rendelkeznek.”²⁰¹ Az első esetben – mint láttuk – a jog olyan anyagi tartalmakkal töltődik fel, amelyeken keresztül a társadalmilag garantált szabadságok megvalósítására vonatkozó individuális esélyek különbségét is figyelembe vehetjük; a második esetben viszont a jogviszony univerzalizálódását láthatjuk, mégpedig abban az értelemben, hogy egy addig kizárt vagy hátrányos helyzetű csoport ugyanazokban a jogokban részesül, mint a társadalom összes többi tagja. Mivel a modern jogviszonyok strukturálisan mindkét fejlődési lehetőséget tartalmazzák, ezért mind Hegel, mind Mead meg van győződve arról, hogy a jogi szférában is az „elismerésért vívott harc” folytatódik. Azok a gyakorlati viták, amelyek a megtagadott elismerés vagy a megvetés tapasztalatára következnek, a jogi személy vonatkozásában egyrészt a materiális tartalom, másrészt a státusz szociális horderejének kitágítása körüli konfliktusként jelennek meg.²⁰²

Ahhoz, hogy előkészüljünk annak a kérdésnek a megválaszolására, hogy milyen szerkezetű is a megvetés tapasztalata, amely e társadalmi konfliktus alapjául szolgál, végül még szükségünk van annak a pozitív önvonatkozásnak a rövid bemutatására, amelyet a jogi elismerés tesz lehetővé. Kézenfekvő, hogy Mead nyomán, a jogokkal való társadalmi felruházás kísérőjelenségének ama képesség növekedését tekintsük, hogy önmagunkat önmagunkra mint egy morálisan kompetens személyt vonatkoztassuk. Ahogy a gyermek a szeretet esetében az anyai odafordulás folytonos tapasztalata alapján szerzi meg azt a bizalmat, hogy a szükségleteit elfogulatlanul tudja kifejezni, úgy a felnőtt a jogi elismerésen keresztül nyeri el azt a lehetőséget, hogy a cselekedetét mint a saját autonómiájának mindenki más által tisztelt megnyilvánulását tudja megragadni. Az, hogy az öntisztelt a jogviszony számára ugyanaz, mint ami a szeretet viszonya számára az ön-bizalom volt, már abból is jól látható, hogy a jogok ugyanúgy a társadalmi megbecsülés anonimizált jelei, mint ahogy a szeretet a distancián keresztül megőrzött

²⁰¹ I. m. 87.

²⁰² Lásd fent.

odafordulás affektív kifejeződése. Amíg az utóbbi minden emberi lényben megteremti az önmagában való megbízás pszichés fundamentumát, addig az előbbi az emberben létrehozza az öntisztelet tudatát, mert megérdemli minden más ember tiszteletét. Csak az általános alapjogok kialakulásával veheti fel az öntisztelet eme formája azt a karaktert, amelyet neki tulajdonítanak, amikor a morális beszámíthatóságról mint egy személy tiszteletre méltó magjáról beszélünk. Mert csak olyan feltételek alapján, amelyekben az individuális jogok már nem diszparitásosan, nemcsak bizonyos státuszcsoporthoz tartozókat, hanem elvileg minden embert mint szabad lényt egyformán megilletnek, fog az egyes jogi személy bennük arra vonatkozó támpontot látni, hogy benne az autonóm ítéletalkotás képessége elismerésben részesül. Egy ilyenfajta jogviszonyt tart szem előtt az a gondolatkísérlet is, amelyet Joel Feinberg dolgozott ki, a jogokkal való felruházás morális helyi értékét demonstrálандó; az ő megfontolásai alkalmasak arra, hogy felmutassák – ha nem is empirikus, de konceptuális értelemben – azt az összefüggést, amely a jogi elismerés és az öntisztelet megszerzése között áll fenn.²⁰³

Feinberg felvázolta egy olyan társadalom fiktív állapotát, amelyben szokatlan mértékű társadalmi jótekonyság és kölcsönös figyelmesség uralkodik, miközben a társadalmilag garantált jogok intézménye teljesen ismeretlen; hogy ne tegye túlzottan könnyűvé a maga feladatát, ezt a modellt még két további lépéssel kiegészíti, amennyiben mind a morális kötelességek tudatát, mind pedig az objektív jogok rendszerét egy „nowheresville”-nek nevezett társadalmi kötelékbe illeszti. Egy ily módon megkonstruált közösségről Feinberg jó okkal feltételezheti, hogy polgárainak jólétét legalább olyan magas szinten garantálja, mint ahogy azt a mai individuális alapjogokkal felszerelt társadalmak teszik: azt a szerepet, amit az utóbbi esetben az emberek legalizált igényei töltenek be, azt az előbbi esetben az emberek altruisztikus hajlamai és egyoldalú kötelességei töltik be. A „nowheresville”-típusú társadalmakból azonban valami döntő dolog hiányzik, ami a morális intézményeink talaján általában rendelkezésre áll – ez az a pont, amely iránt Feinberg gondolatkísérlete érdeklődik. Annak elemzésén keresztül, ami a szóban forgó fiktív közösségből a morális praktikák gazdagságát tekintve hiányzik, szeretné feltárni Feinberg azt, hogy az individuális jogok az egyes számára milyen helyi értékkel rendelkeznek. Az önmaga által fölvetett probléma megoldásának kulcsát számára az a jelentés nyújtja, amelyet a „jogok” kifejezésének nyújtania kell, amikor az általános alapjogok birtoklásának értelmében használjuk. Ha ugyanis világossá tesszük a magunk számára, hogy jogokat birtokolni ilyen körülmények között nem jelenthet mást, mint olyan igényeket támasztani tudni, amelyek társadalmi teljesítése igazolt, akkor az a döntő hiányosság is világossá válik, amely a „nowheresville”-t jellemzi. Individuális jogok nélkül élni a társadalom egyes tagjai számára azt jelenti, hogy nem rendelkeznek az öntisztelet kialakításának

²⁰³ Joel Feinberg: *The Nature and Value of Rights*, in uő: *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton, N.J. 1980. 143. skk.

esélyével: „Jogokkal rendelkezni annyit tesz, hogy »mint egy férfi, egyenesen tudunk állni«, hogy mások szemébe tudunk nézni, és a legalapvetőbb szempontok tekintetében másokkal egyenlőnek tarthatjuk magunkat. Úgy tekinthetünk magunkra mint jogok tulajdonosaira, és ez nem túlzás, hanem helyénvaló büszkeség; így megvan az a minimális önbecsülésünk, amelyre szükségünk van ahhoz, hogy érdemesek legyünk a szeretetre és mások megbecsülésére. Ennyiben a személyek tisztelete [...] talán csak a jogaik tisztelete; úgy hogy az egyik nem lehet meg a másik nélkül. És amit »emberi méltóságnak« nevezünk, talán csak egy igény megfogalmazásának elismerhető képessége.”²⁰⁴

Habár ez a gondolatmenet nem mentes a homályosságoktól, sőt az ellentmondásoktól,²⁰⁵ mégis leszűrhetünk belőle egy olyan érvet, ami a Mead által megfogalmazott sejtést jobban megalapozhatja: mivel az individuális jogok birtoklása annyit jelent, hogy a szubjektumok társadalmilag elfogadott igényeket támaszthatnak, ezért ezek a jogok az adott szubjektumot egy olyan legitim aktivitásra vonatkozó eséllyel is felruházzák, melynek segítségével maga is a szemünk elé tárhatja, hogy élvezzi a többiek megbecsülését. Ilyen nyilvános karaktert a jogok azáltal kapnak, hogy a hordozóik az interakciós partnerek által észlelhető cselekedeteket hajtanak végre, ami felruházza őket az öntisztelet kialakítását lehetővé tevő erővel. A jogok számonkérésének fakultatív aktivitásával az egyes ember egy olyan szimbolikus kifejezési eszközt kapott a kezébe, amelynek társadalmi hatékonysága megint csak azt demonstrálhatja számára, hogy mint morálisan kompetens személy általános elismerésben részesülhet. Ha az ily módon körvonalazott összefüggésbe bevonjuk az eddigi meggondolásainkat, akkor ebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a szubjektum a jogi elismerés tapasztalatában egy olyan személyként szemlélheti magát, aki a maga közösségének minden tagjával osztozik azokban a tulajdonságokban, amelyek egy diskurzív akaratképzésben való részvételre képesítik; és azt a lehetőséget, hogy ily módon pozitívan vonatkozzon önmagára „öntiszteletnek” nevezzük.

Ez a következtetés mármint csak egy fogalmi tényállást állít, melynek egyelőre semmiféle empirikus bizonyítékai nincsenek. A fenomenális valóság szintjén való bizonyítás az öntisztelet esetében azért olyan nagy jelentőségű, mert bizonyos értelemben csak negatív alakban válik észlelhető nagysággá – mégpedig akkor, ha a szubjektumok ennek hiányában látható módon szenvednek. Az öntisztelet faktikus egzisztenciájára ezért mindig csak indirekt módon következtethetünk, amikor empirikusan különböző embercsoportokat vetünk össze, és ezek összviselkedéséből próbálunk visszakövetkeztetni a megvetés szimbolikus-reprezentációs formáira. Az ily módon felvázolt nehézségekből kiutat kínál az a néhány eset, amelyekben az érintett csoportok maguk az alapjogok megvonását nyilvánosan olyan szempontok alapján tematizálják, hogy a megtagadott elisme-

²⁰⁴ I. m. 151.

²⁰⁵ Lásd Andreas Wildt: *Recht und Selbstachtung*, i. k. 148. skk.

réssel együtt az individuális öntiszteletre vonatkozó esélyek is veszendőbe mennek. Az ilyen kivételes történeti szituációkban, ahogy azt pl. a fekete polgárjogi mozgalmak körüli viták az ötvenes-hatvanas évekbeli Amerikában képviselik, a nyelv felszínén lehet látni, hogy milyen pszichikus jelentése van a jogi elismerésnek a kizárt kollektívák önmegbecsülése tekintetében. A vonatkozó publikációkban mindig arról van szó, hogy a jogi alulprivilegizálás eltűrése szükségképpen a társadalmi szégyen megbénító érzésének kialakulásához vezet, amitől csak az aktív tiltakozás és ellenállás szabadíthat meg.²⁰⁶

(3) Mind Hegel, mind Mead a szeretetről és a jogviszonyról leválasztotta a kölcsönös elismerésnek egy további formáját, amelyet ugyan különböző módokon próbáltak leírni, de amelynek funkcionális meghatározásában messzemenően egyetértettek. Ahhoz, hogy az emberi szubjektumok eljuthassanak egy törés nélküli önmagukhoz fűződő viszonyhoz, az affektív odaforduláson és a jogi elismerésen túlmenően még szükségük van egy olyan társadalmi megbecsülésre, amely lehetővé teszi számukra, hogy pozitív módon a konkrét tulajdonságaikra és képességeikre vonatkozzanak. Hegel jénai írásaiban a kölcsönös megbecsülés ilyen elismerési viszonyának megjelölésére az „erkölcsiség” fogalmával találkozhatunk, Meadnál ezzel szemben az elismerés e formáját nem egy tisztán formális koncepció határozza meg, hanem a kooperatív munkamegosztás intézményesen már konkretizált modellje. A két leírási mód összehasonlításából azt a következtetést vonhatjuk le, hogy az elismerés ilyen mintáját csak akkor tudjuk megfelelően megragadni, ha ennek előfeltevéseihez hozzágondolunk egy közös interszubjektív értékhorizontot; mert az ego és az alter mint individualizált személyek csak azon feltételek alapján becsülhetik meg egymást, ha osztoznak az ilyen értékekben és célokban, amelyek számukra kölcsönösen jelzik a személyes tulajdonságaik jelentőségét és hozzájárulását a mindenkori mások életéhez. Egy első utalás arra, hogy a Hegel- és a Mead-interpretációnk nincs minden empirikus bázis híján, már a modern jogviszony elemzéséből is adódott: mert ennek univerzalisztikus alapprincípiumát csak úgy lehetett rekonstruálni, hogy a jogi elismerést le kellett választanunk a társadalmi tisztelet ama formáiról, amelyekben a szubjektumok a maguk konkrét tulajdonságaiban a társadalmilag definiált értéküket tekintve egymást kölcsönösen elismerik. A társadalmi megbecsülés ilyen történelmileg változó mintáiban már sejthetők annak empirikus előképei, amit Hegel és Mead tartottak szem előtt, amikor egymástól függetlenül bevezették a kölcsönös elismerés harmadik viszonyát. E viszony tulajdonságait egy empirikusan kontrollált fenomenológia értelmében úgy lehetne a leginkább meghatározni, hogy elemzé-

²⁰⁶ Lásd ehhez áttekintésként Bernhard R. Boxbill: *Self-Respect and Protest, Philosophy and Public Affairs*, 6 (1976/77), 58. skk. A szerző azokra a dokumentumokra támaszkodik, amelyek egy 1966-ban kiadott gyűjteményes kötetben szerepelnek: Howard Brotz (szerk.): *Negro Social and Political Thought*, New York, 1966.

seink fonalát ott vesszük fel újra, ahol a jogi elismerés és a társadalmi megbecsülés összevetésekor elejtettük. Eközben meg fog mutatkozni, hogy Hegel az „erkölcsiség” fogalmával és Mead a demokratikus munkamegosztás fogalmával annak az értékközösségnek egy különös típusát próbálták meg kitüntetni, melynek keretei között a megbecsülő elismerés minden formáját el lehet helyezni.

A jogi elismeréstől és ennek modern alakjától eltérően – mint már láttuk – a társadalmi elismerés azokra a különös tulajdonságokra vonatkozik, amelyek az emberek közötti személyes különbségeket jelzik. Amíg az újkori jog egy olyan elismerési médiumot képvisel, amely az emberi szubjektumok általános tulajdonságait differenciáló módon kifejezésre juttatja, addig a második elismerési forma olyan társadalmi médiumot követel meg, amelynek az emberi szubjektumok tulajdonságkülönbségeit egy általános, vagyis interszubjektíve kötelező módon kell kifejeznie. Ez a közvetítési feladat a társadalmi síkon egy szimbolikusan artikulált, de állandóan nyitott és porózus orientációs keretet nyújt, amelyben azok az etikai értékek és célok fogalmazódnak meg, amelyek összessége kiteszi a társadalom kulturális önértelmezését. A különböző személyiségtulajdonságok értékelésének vonatkoztatási rendszereként szolgálhat egy ilyen orientációs keret, mert ezek társadalmi „értéke” azzal a mércével mérhető, hogy mennyiben képesek hozzájárulni a társadalmi célkitűzések megvalósításához.²⁰⁷ A társadalom kulturális önértelmezése adja meg azokat a kritériumokat, amelyek alapján a személyek társadalmi megbecsülésben részesülnek; mert a személyek képességei és teljesítményei interszubjektív módon aszerint ítéltetnek meg, hogy milyen mértékben képesek részt venni a kulturálisan definiált értékek megvalósításában. Ebben az értelemben a kölcsönös elismerésnek ez a formája egy olyan társadalmi életösszefüggés előfeltevéséhez kötődik, amelynek tagjai egy közös céltételezést szem előtt tartva, egyetlen értékközösséget alkotnak. Ha azonban a társadalmi megbecsülés mindig az etikai célkitűzéseken keresztül van meghatározva, amelyek egy társadalomban uralkodnak, akkor azok a formák, amelyeket fölvehetnek, történetileg ugyanúgy változó nagyságok, mint a jogi elismerés formái. Ennek társadalmi hordereje és a szimmetriájának mértéke éppúgy függ a társadalmilag definiált értékhorizont pluralitásának fokától, mint az ebben kitüntetett személyiségeszmény karakterétől. Minél inkább megnyílnak az etikai céltételezések a különböző értékek előtt, és ennek hierarchikus rendje átadta a maga helyét egy horizontális konkurenciának, annál inkább igaz lesz, hogy a társadalmi megbecsülés individuális vonásokat vesz fel, és szimmetrikus kapcsolatokat hoz létre. Ezért kézenfekvő, hogy az elismerés eme speciális formájának tulajdonságait először is arról a történeti szerkezetváltozásról olvassuk le, amelyet ez a tradicionális társadalomból a modern társadalomba való átmenet során alakított ki. Ami érvényes a jogviszonyra, az igaz a társadalmi megbecsülésre is, amely csak ma vesz fel számunkra ismert ala-

²⁰⁷ A továbbiakban mindenekelőtt a következő művekre támaszkodom: Heinz Kuth: *Sozialprestige und sozialer Status*, Stuttgart, 1957. Wilhelm Korff: *Ehre, Prestige, Gewissen*, Köln, 1966.

kot, miután kinőtt a rendileg felnőtt társadalmak keretfeltételeiből. Az ezáltal útjára indított szerkezeti átalakulást fogalomtörténetileg a tisztességfogalmaknak a társadalmi „tekintély” vagy a „presztízs” kategóriáivá való átalakítása jellemzi.

Amíg a társadalom etikai célképzetei szubsztanciális szerkezetűek, és az ennek megfelelő értékképzetei hierarchikus felépítésűek, úgy hogy létrejöhet a többé-kevésbé értékes magatartási formák rangskálája, addig egy személy tekintélyének mértéke a társadalmi tisztelet fogalmaival mérhető. Az ilyen közösségi lények konvencionális erkölcsisége megengedi, hogy a társadalmi feladatmezőket a centrális értékek megvalósításához vertikálisan úgy rétegezzük, hogy ezekhez hozzárendelhesünk egy olyan speciális életvezetést, amelynek követése révén az egyes ember „rendies” tiszteletre tehet szert. Ennyiben a „tisztesség” a rendiesen tagolt társadalmakban a társadalmi megbecsülésnek egy olyan viszonylagos mértékét jelöli, amelyet egy személy akkor szerezhet meg, ha habituálisan teljesíteni tudja azokat a kollektív viselkedési elvárásokat, amelyek „etikailag” a kollektívum szociális státuszához kapcsolódnak: „a rendi becsület tartalma – olvashatjuk Max Webernél – mindenekelőtt abban szokott kifejezésre jutni, hogy mindenkitől, aki a rend körébe akar tartozni, megkövetelik, hogy sajátos fajta életvitele legyen”.²⁰⁸ Azok a személyiségvonások, amelyek alapján (ilyen feltételek közepette) egy személy társadalmi értékelése lejátszódik, ezért nem az élettörténetileg individualizált szubjektumokhoz, hanem egy kulturálisan tipizált státuszcsoporthoz kötődnek. E csoport „értéke” a társadalmi céltételezések megvalósításához való kollektív hozzájárulás szociálisan definiált mértékéből adódik, amin keresztül a csoport mindenkor tagjainak szociális értéke is mérhető. A „tisztességes” viselkedés így csak olyan járulékos teljesítmény, melyet minden egyes embernek nyújtania kell ahhoz, hogy valóban megszerezze a társadalmi tekintélynek azt a mértékét, amelyet a rendjéhez mint kollektívumhoz – egy kulturálisan előre adott értékrend alapján – hozzá kötnek.²⁰⁹

Ha a társadalmi megbecsülés e szerint a rendies minta szerint szerveződik, akkor az ehhez kapcsolódó elismerési formák befelé szimmetrikusak lesznek ugyan, kifelé azonban aszimmetrikus viszonyok jellemzik. A státuszcsoporton belül a szubjektumok kölcsönösen olyan személyekként becsülhetik meg egymást, akik a közös társadalmi helyzet bázisán olyan tulajdonságokban és képességekben osz-

²⁰⁸ Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen, 1976. 535. [Magyar fordítása: Max Weber: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*, 2/3. kötet, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1996. 38. Fordította: Erdélyi Ágnes. Az eredetiben lévő kiemelés törölve.]

²⁰⁹ Lásd Julian Pitt-Rivers: Honor, in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, szerk.: David L. Sill, Macmillan Company and Free Press, 6. kötet, 503. skk. Empirikus példák a tradicionális társadalmakról találhatók, in J. G. Peristiany (szerk.): *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, London, 1966. A történelmi ábrázoláshoz lásd pl. Richard van Dülmen (szerk.): *Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung*, Frankfurt am Main, 1988.

toznak, amelyeknek a társadalmi értékskálán kijár egy bizonyos mértékű társadalmi tekintély; a státuszcsoporthoz viszonyítva viszont a hierarchikusan rétegzett megbecsülés viszonyai állnak fenn, amelyek a társadalom tagjai számára lehetővé teszik, hogy a rendidegen szubjektumokban olyan tulajdonságokat és képességeket becsüljenek, amelyek hozzájárulhatnak (egy kulturálisan előzetesen meghatározott mértékben) a közös értékek megvalósításához. Természetesen ez a viszonylag stabil elismerési rend sem zárja ki azt a lehetőséget, hogy a társadalmi csoportok a „counterculture of compensatory respect” különútját válasszák,²¹⁰ hogy a kollektív tulajdonságok jogosulatlannak tartott értékelését egy demonstratív stilizáláson keresztül korrigálják. És éppen ilyen tipikus lehet a rendies társadalmak számára az a Max Weber által megfigyelt tendencia, hogy a társadalmi csoportok a saját rendismérveiket a nem hozzátartozókkal szemben megpróbálják lezárni, hogy ily módon az esélyeket egy magas társadalmi presztízs szintjén tartósan monopolizálni tudják.²¹¹ De a tisztességért vívott mindennapi küzdelemnek ezek a dimenziói egy rendies elismerési renden belül maradnak mindaddig, amíg nem kérdőjelezzik meg azt a szubsztanciális értékhierarchiát, amely meghatározza a tradicionális társadalmak kulturális önértelmezésének egészét.

A tradicionális erkölcsiség ilyen leértékelésének folyamata csak abban a pillanatban kezdődik, amikor a filozófia és az államelmélet posztkonvencionális gondolatkinccse olyan nagy kulturális befolyásra tett szert, hogy ez a társadalomintegratív értékmeggyőződés státuszát sem hagyja érintetlenül. A modernségbe való átmenettel nemcsak a jogi elismerés oldódik el a társadalmi megbecsülés hierarchikus rendjétől; sokkal inkább ez is alávetetik egy strukturális átalakulás zárt, konfliktussal teli folyamatának, mert a kulturális újítások következtében a társadalom etikai céltételezéseinek érvényességére vonatkozó feltételek is megváltoznak. A társadalmi értékrend eddig olyan evaluatív vonatkoztatási rendszerként működött, amelynek segítségével a tisztességes viselkedés rendspecifikus mintáit bizonyos értelemben objektíve meg lehetett határozni. Ez a meghatározás mindenekelőtt a viselkedési minták kognitív adottságaival függ össze: a társadalmi érvényességüket még a vallási és a metafizikai hagyományok töretlen meggyőző erejének köszönhatték, és ezért mint metaszociális vonatkoztatási nagyságok a kulturális önértelmezésben voltak lehorgonyozva. Mihelyt ezt a megismerési küszöböt egyszer átléptük, amikor tehát az etikai köteleességek mint az e világi döntési folyamatok eredményei átláthatóvá váltak, ugyanúgy mint a jog érvényességi feltételének, a társadalmi értékrend karakterére vonatkozó köznapi megismerésnek is meg kell változnia. A társadalmi értékrendet a transzcendens evidencia-

²¹⁰ Ehhez a koncepcióhoz lásd Richard Sennett – Jonathan Cobb: *The Hidden Injuries of Class*, Cambridge 1972.

²¹¹ Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*, i. k. 23. skk. és 534. skk. [Magyar fordítása: Max Weber: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*, i. k. 37–38.]

bázisától megfosztva nem lehet többé olyan objektív vonatkoztatási rendszernek tekinteni, amelyben a rétegspecifikus viselkedési elvárások egyúttal félreérthetetlen információt nyújtanak a társadalmi tisztesség mindenkor mértékéről. A társadalmi érték-kozmosz a metafizikai érvényességi alappal együtt elveszti mind a maga objektivitáskarakterét, mind azt a képességét, hogy a társadalmi presztízs egy skáláját egyszer és mindenkorra (egyfajta viselkedésszabályozóként) rögzítse. Ezért az a harc, amelyet a polgárság a modernség küszöbén a nemesség feudális tisztessége ellen elkezd vívni, nemcsak egy olyan kollektív kísérlet, amely az új értékprincípiumok megvalósítására irányul, hanem az ilyen értékprincípiumok státuszára vonatkozó csaták nyitánya is. Most először lehet elgondolkodni arról, hogy egy személy társadalmi tekintélyét a tulajdonságok előzetesen meghatározott értékén kell-e mérni, amelyet tipizáló módon egész csoportokhoz rendelnek hozzá. Ekkor lép be a szubjektum mint egy individualizált nagyság a társadalmi megbecsülés harcoktól dúlt mezejére.

Nem kis része, amit addig a rendileg hierarchizált tiszteletprincípiumok tartalmaztak (és így a társadalmi értékbecsülés rendelkezésére állt), az ecsetelt töreksek eredményeként az újonnan formálódott jogviszonyba folyik bele, amelyben az „emberi méltóság” fogalma univerzális érvényességre tesz szert.²¹² A modern alapjog-katalógusok minden ember számára egyformán garantálják a társadalmi tekintély jogi védelmét, még akkor is, ha mind a mai napig nem lett egészen világos, hogy ehhez valójában milyen gyakorlati jogkövetkezmények kötődnek. De a jogviszony már csak azért sem tudja a társadalmi megbecsülés minden dimenzióját önmagába fölvenni, mert ez a maga egész funkcióját tekintve csak olyan tulajdonságokra és képességekre vonatkoztatható, amelyekben a társadalom tagjai önmagukat megkülönböztetik: egy személy csak akkor tekintheti magát „értékesnek”, ha úgy érzi, hogy azok a teljesítmények, amelyek másoktól megkülönböztetik, elismerésben részesülnek. Ha eddig az ilyenfajta tulajdonságdifferenciák kollektivisztikusan voltak meghatározva, és a társadalmi tisztesség mértéke az egyes ember rendi hovatartozásához kötődött, akkor ez a lehetőség megszűnik a tradicionális értékhierarchia fokozatos felbomlásával. A polgárság harca ama rendspecifikus viselkedési kényszerek ellen, amelyeket a régi elismerési rend kényszerített az emberekre, erőteljesen individualizálja az arra vonatkozó elképzeléseket, hogy ki az, aki hozzájárul a társadalmi céltételezések megvalósításához. Mivel már nincs előzetesen rögzítve, hogy az életvezetés mely formáit lehet etikailag megengedettnek tekinteni, ezért már nem a kollektív tulajdonságok, hanem az egyes ember élettörténetileg kifejlesztett képességei azok, amelyekre a társadalmi megbecsülés elkezd orientálódni. A teljesítmény individualizálódásával szükségképpen együtt jár, hogy a társadalmi érték-képzetek nyitottá válnak a személyes önmegvalósítás különböző módjaival szemben; most egy osztály- és

²¹² Lásd Peter Berger – B. Berger – H. Kellner: *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt am Main, 1987. 75. skk. („Exkurs: Über den Begriff der Ehre und seinen Niedergang”).

nemspecifikusan meghatározott értékpluralizmus fogja alkotni azt a kulturális orientációs keretet, amelyen belül az egyes teljesítményének mértéke és ezzel együtt ezek társadalmi értéke is meghatározhatóvá válik. Ebbe a történeti összefüggésbe tartozik pl. az a folyamat is, amelynek során a társadalmi tisztesség fogalma fokozatosan a szociális presztízs fogalmává vékonyodik.²¹³

E fogalomtörténeti változási folyamat egyik oldala abban áll, hogy a „tisztesség” kategóriája, amely eddig az életvezetés rendspecifikus formáihoz kötődött, elkezd visszasüllyedni a privátszférába; és itt a jövőben az önértelmezés feltétlenül védendő aspektusainak már csak szubjektív módon meghatározható mértékét mutatja. Annak helyébe, amit korábban a tisztesség fogalma foglalt el a társadalom nyilvános terében, most lépésről lépésre a „tekintély” és a „presztízs” kategóriái lépnek, amelyeknek azt kell megragadniuk, hogy az egyes milyen társadalmi megbecsülést élvez az individuális teljesítményeiért és képességeiért. Az új szervezeti minta, amit ez az elismerési forma magára vesz, természetesen most már csak a személy értékeinek ama vékony rétegére vonatkozhat, amelyet egyrészt a „tisztesség” és a „méltóság” jogi univerzalizálódásának folyamata, másrészt a „tisztesség” privatizálása egy szubjektív módon definiált „integritással” még visszahagy. A társadalmi megbecsüléshez ezért nem kötődnek többé jogi privilégiumok, sem nem integrálja konstitutív módon a morális személyiségvonásokat.²¹⁴ A „presztízs” és a „tisztesség” most már csak a társadalmi elismerésnek azt a szintjét jelöli, amelyet az egyes ember a maga önmegvalósításának ama formáján keresztül érdemel ki, hogy hozzájárul a társadalom absztrakt módon definiált céljainak gyakorlati megvalósításához; az új, individualizált elismerési rend kapcsán most már minden attól függ, hogy van meghatározva az az általános értékhorizont, amelynek egyszerre kell nyitottnak lennie az önmegvalósítás különböző formái számára, és közben a megbecsülés átfogó rendszerét kell képviselnie.

Ezekkel a divergáló feladatmeghatározásokkal a társadalmi megbecsülés modern szervezeti formájába bekerül egyfajta feszültség, amelyen keresztül tartósan alávettetik egy kulturális konfliktusnak: mert bárhogyan is határozzuk meg a társadalmi célkitűzéseket – összefoglalhatjuk a „teljesítmény” látszólag neutrálisnak tűnő eszméjében, vagy pedig elgondolhatjuk a plurális értékek nyílt horizontjaként – mindig szükség van egy szekunder értelmezési praxisra, mielőtt a társadalmi életvilágon belül mint a megbecsülés kritériuma hatályba léphetne. Az elvont vezéreszmék nem adnak olyan általánosan érvényes vonatkoztatási

²¹³ A társadalmi megbecsülés individualizálódásának folyamatáról lásd Hans Speier: *Honor and Social Structure*, in uő: *Social Order and the Risks of War*, New York, 1952. 36. skk. A „tisztet” fokozatos individualizálásának történeti tézise számára azonban a legalapvetőbb: Alexis de Tocqueville: *Über die Demokratie in Amerika*, Zürich, 1985. Második rész, III. 18. fejezet, 338. skk. [A magyar fordításból ez a rész hiányzik, lásd *A demokrácia Amerikában. Válogatás*, válogatta: Kulcsár Kálmán, Gondolat Kiadó, 1983.]

²¹⁴ Lásd Wilhelm Korff: *Ehre, Prestige, Gewissen*, i. k. 3. fejezet, 111. skk.

rendszer, amelyen belül bizonyos tulajdonságok és képességek társadalmi értékét mérni lehetne; az elvont vezéreszméket nem lehet bizonyos kulturális járulékos értelmezéseken keresztül konkretizálni, és az elismerésnek ebben a szférájában egyszerűen alkalmazni. Ezért a különböző önmegvalósítási formákhoz rendelt értékek, de már a megfelelő tulajdonságok és képességek definiálásának módja is alapvetően azoktól az interpretációktól függ, amelyek történelmileg a társadalmi céltételezésekben uralkodnak. Mivel az ilyenfajta interpretációk tartalma megint attól függ, hogy mely társadalmi csoportnak sikerül a saját teljesítményeit és életformáját nyilvánosan mint különösen értékeset felmutatnia, ezért ezt a szekunder értelmezési praxist nem lehet másként csak tartós kulturális konfliktusként értelmezni. A társadalmi megbecsülés viszonyai a modern társadalmakban olyan permanens harcnak vannak alávetve, amelyben a különböző csoportok a szimbolikus hatalom eszközeivel arra törekednek, hogy az általános céltételezéseket tiszteletben tartva, megemeljék azokat az értékeket, amelyek az ő életmódjához kötődnek.²¹⁵ De nemcsak a szimbolikus hatalom eszközei fölötti csoportspecifikus rendelkezésről van szó, hanem a nyilvános figyelem nehezen befolyásolható klímájáról is, amely az ilyen harcok időlegesen stabilizált kimenetei felől dönt: minél inkább sikerül egy társadalmi mozgalomnak felhívnia a figyelmet az általa kollektív módon reprezentált tulajdonságok és képességek elhanyagolt jelentőségére, annál inkább fennáll számára annak esélye, hogy megemelje tagjainak társadalmi értékét vagy tekintélyét. És mivel ezen túlmenően a társadalmi megbecsülés viszonyai – ahogy azt már Georg Simmel is látta – a pénzbevételek elosztási mintáival indirekt módon össze vannak kötve, ezért a gazdasági küzdelmek is konstitutív módon hozzátartoznak az elismerésért vívott harchoz.

A társadalmi megbecsülés ezzel a fejlődéssel egy olyan mintát vesz fel, amely a vele összekötött elismerési formákat az élettörténetileg individualizált szubjektumok aszimmetrikus viszonyának karakterével ruházza fel. A kulturális interpretációk, amelyek az elvont társadalmi célokat az életvilágon belül újra és újra konkretizálják, továbbra is azon érdekek által meghatározottak, amelyek az adott társadalmi csoport által reprezentált képességek és tulajdonságok felértékelésére irányulnak; de a konfliktusos úton létrejött értékrendeken belül a szubjektumok

²¹⁵ E folyamat elemzésével (ha helyesen lokalizáljuk ennek igényét) foglalkozik Pierre Bourdieu elmélete. Marx, Max Weber és Durkheim koncepcióját szintetizálva arra törekszik, hogy megvizsgálja azt a szimbolikus harcot, amellyel a különböző társadalmi csoportok egy társadalom értékekre vonatkozó klasszifikációs rendszerét megpróbálják átértelmezni, hogy így a saját szociális presztízsüket és hatalmi pozíciójukat megemeljék. (Lásd Pierre Bourdieu: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt am Main, 1982.) Mindenesetre Bourdieu arra hajlik – ezt próbáltam meg kimutatni –, hogy a szociális megbecsülésért vívott szimbolikus harc logikáját kikapcsolja, mivel az ő elemzése a cselekvés ökonómiai elméletére támaszkodik. Lásd ehhez Axel Honneth: *Die zerrissene Welt der symbolischen Formen. Zum kultursoziologischen Werk Pierre Bourdieus*, in uő: *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt am Main, 1990. 156. skk.

társadalmi tekintélye mégis csak azokon az individuális teljesítményeken mérhető, amelyek az önmegvalósításuk különös formáinak keretei között születnek meg. A társadalmi megbecsülés ilyen szervezeti mintájának normatív megragadására Hegel az „erkölcsiség”, Mead pedig a demokratikus munkamegosztás eszméjét javasolta; mindkettőjük megoldási modellje egy olyan társadalmi értékrendet tart szem előtt, amelyben a társadalmi céltételezések egy olyan komplex és gazdag értelmezést kapnak, hogy alapjában véve minden egyes embernek megvan az esélye arra, hogy társadalmi tekintélyre tegyen szert. Azokat az elméleti zsákutcákat, amelyekbe mind Hegel, mind Mead a közös alap gondolatuk kidolgozása során belebonyolódnak, már megpróbáltam bemutatni; ezért itt már csak arra a kérdésre szeretnék válaszolni, hogy miért ajánlatos a kettőjük által javasolt megoldási modellben a „szolidaritást” a legfelső fogalomná tenni. Mindenesetre egy ilyen kérdést csak akkor tisztázhatunk, ha előtte röviden megvilágítjuk annak az önvonatkozásnak a jellegét, amely összefonódik a társadalmi megbecsülés tapasztalatával.

Amíg a megbecsülés elismerési formája rendiesen szervezett, addig a társadalmi kiemelkedés vele korrespondáló tapasztalata messzemenően csak a saját csoport kollektív identitására támaszkodhat: azok a teljesítmények ugyanis, amelyek értéke miatt az egyes ember önmagát elismertnek érezheti, oly kevésbé váltak le a rendjének tipizált kollektív tulajdonságairól, hogy önmagát nem mint individualizált szubjektumot, hanem csak a csoportot a maga egészében érezheti a megbecsülés címzettjének. Az a gyakorlati önvonatkozás, amelyhez az elismerés ilyen tapasztalata az individuumokat eljuttatja, ezért a csoportbüszkeség vagy a kollektív tisztesség érzése; ebben az egyes önmagát egy olyan társadalmi csoport tagjának tudja, amely képes olyan közös teljesítményekre, amelyek társadalmi értékét a társadalom összes többi tagja elismeri. Az ilyen csoportok belső viszonyaiban az interakciós formák – mivel minden tag az összes többi által ugyanabban a mértékben érzi magát megbecsülve – a szolidaritási viszonyok karakterét öltik magukra; a „szolidaritás” alatt első megközelítésben egy olyan interakciós viszonyt értünk, amelyben a szubjektumok kölcsönösen részt vesznek egymás különböző életútjában, miközben egymást szimmetrikusan megbecsülik.²¹⁶ Ez a javaslat azt a körülményt is megmagyarázza, hogy miért van az, hogy a „szolidaritás” fogalmát eddig elsősorban olyan csoportviszonyokra alkalmazták, amelyek a politikai elnyomással szembeni közös ellenállás során születtek meg; itt ugyanis a gyakorlati élet általános egyetértése az, amely egy csapásra létrehoz egy olyan interszubjektív horizontot, amelyben mindenki megtanulja elismerni a másik képességeinek és tulajdonságainak jelentőségét.²¹⁷ Az a tény, hogy a háború nagyon gyakran

²¹⁶ Ez Julian Pitt-Riverse fogalomjavaslatának lényege: Honor, i. k. 507. „A szívesség kölcsönös demonstrálása, amelyet kölcsönös megbecsülésnek nevezhetünk, alapozza meg a szolidaritás viszonyát.”

²¹⁷ Erre van szabva Sartre-nál a „fuzionáló csoport” fogalma. Jean-Paul Sartre: *Kritik der dialektischen Vernunft*, 1. kötet, Reinbek bei Hamburg, 1967. 36. skk.

egy olyan kollektív eseményt képvisel, amely a szolidáris részvétel spontán kapcsolatait a szociális határokon túlnyúlva létrehozza, a szimmetrikus megbecsülés viszonyaival magyarázandó. Mégpedig abban az értelemben, hogy a nehéz terhek és a nélkülözések közös tapasztalata alapján egy csapásra egy olyan új értékszerkezet jön létre, amely a szubjektumok számára kölcsönösen lehetővé teszi, hogy a másikat olyan teljesítményekért vagy képességekért becsüljék meg, amelyeknek korábban nem volt társadalmi jelentőségük.

Az eddigiekben a gyakorlati önvonatkozásnak azt a fajtáját próbáltam bemutatni, amelyhez a társadalmi megbecsülés a rendiesen megszervezett individuumokat eljuttatja. Ennek az elismerési formának az ecsetelt individualizálódásával együtt mindenesetre az a gyakorlati viszony is megváltozik, amelyet a szubjektumok önmagukkal szemben alakítanak ki: az egyes tiszteletét, amelyet a teljesítménye miatt és bizonyos kulturális sztemderdek alapján élvez, nem lehet többé egy teljes kollektívának tulajdonítani, hanem pozitív módon rá kell visszavonatkoztatnunk. Ennyiben a megváltozott körülmények közepette a társadalmi megbecsülés tapasztalatával együtt jár egy érzésszerű bizalom abban, hogy olyan teljesítményekre vagyunk képesek vagy olyan képességekkel rendelkezünk, amelyeket a társadalom más tagjai „értékesnek” fognak elismerni. A gyakorlati önvonatkozásnak ezt a fajtáját, amelyet a köznyelvben az „önmaga értékességéről való meggyőződés”-sel írunk körül, az „önbizalom” és az „öntisztelet” eddig használt fogalmaival való kategoriális párhuzamban „önmegbecsülésnek” nevezhetjük.²¹⁸ Ha mármost egy társadalom minden tagját abba a helyzetbe hozzuk, hogy önmagát ezen a módon becsülje meg, akkor a társadalmi szolidaritás poszttradicionális állapotához jutunk. (Lásd az alábbi táblázatot.)

A szolidaritás a modern társadalom feltételei közepette ezért az individualizált (és autonóm) szubjektumok szimmetrikus megbecsülésének szociális feltételeihez kötődik. Ebben az értelemben a szimmetrikus megbecsülés azt jelenti, hogy a felek reciprok módon egymást azon értékek fényében tekintik, amelyek a mindenkori másik képességeit és tulajdonságait a közös praxis számára fontossá teszik. Az ilyenfajta viszonyokat „szolidárisnak” kell neveznünk, mivel nemcsak a másik személlyel szembeni passzív toleranciát, hanem az individuális különösségei iránti aktív részvételt is felébreszti: mert csak akkor, ha aktív módon gondom van arra, hogy a másik számomra idegen tulajdonságai kibontakozzanak, fogjuk tudni megvalósítani a közös céljainkat. Hogy a „szimmetria” itt nem jelentheti azt, hogy a szubjektumok kölcsönösen ugyanabban a mértékben „megbecsülik” egymást, az már az összes társadalmi értékhorizont elvi nyitottságából is adódik: nem lehet elképzelni olyan kollektív céltételezéseket, amelyeket önmagukban kvantitaív

²¹⁸ Lásd ehhez a már említett fenntartásokkal Nathaniel Branden vizsgálatát: *The Psychology of Self-Esteem*, i. k. Ebben az összefüggésben lásd továbbá: Helen M. Lynd: *On Shame and the Search for Identity*, New York, 1958.

módon úgy lehetne rögzíteni, hogy az lehetővé tenné az egyes hozzájárulások pontos értékének összevetését. A „szimmetriának” sokkal inkább azt kellene jelentenie, hogy minden szubjektumnak a kollektív fokozatalkotás nélkül rendelkeznie kell azzal az eséllyel, hogy önmagát a maga teljesítményeiben és képességeiben megtapasztalja. Ezért a társadalmi viszonyok – ahogy mi itt a „szolidaritás” fogalma alatt szemügyre vettük őket – megnyitják azt a horizontot, amelyben a társadalmi megbecsülésre irányuló individuális konkurencia egy fájdalommentes, vagyis a megvetés tapasztalatától nem elhomályosított alakot vesz fel.

A társadalmi elismerési viszonyok struktúrája

Elismerési módok	Érzelmi odafordulás	Kognitív tisztelet	Szociális megbecsülés
Személyiség-dimenziók	Szükséglet- és affektus-természet	Morális kompetencia	Képességek és tulajdonságok
Elismerési formák	Primer viszonyok (szeretet, barátság)	Jogviszonyok (jogok)	Értékközösség (szolidaritás)
Fejlődési potenciál		Generalizálás, materializálás	Individualizálás, egalizálás
Praktikus önvonatkozás	Önbizalom	Öntisztelet	Önmegbecsülés
Megvetési formák	Kényszerítés és megerőszakolás	Jogtól való megfosztás és kirekesztés	Méltóságtól való megfosztás és megsértés
Veszélyeztetett személyiség-komponensek	Fizikai integritás	Szociális integritás	„Tisztesség” és méltóság

6. Személyes identitás és megvetés: megerőszakolás, jogtól való megfosztás, méltóságtól való megfosztás

A köznapi szóhasználatunkban még magától értetődő tudásként szerepel, hogy az ember integritása rejtett módon az egyetértés vagy az elismerés olyan mintáinak köszönhető, amelyeket az előbbiekben megpróbáltunk megkülönböztetni. Mert azoknak az önleírásában, akik úgy érzik, hogy nem megfelelően bánnak velük, mind a mai napig domináns szerepet játszanak a morális kategóriák, amelyek (mint a „sértés” vagy a „lealacsonyítás”) a megvetés formáira, tehát a megtagadott elismerésre utalnak. Az ilyenfajta negatív fogalmakkal egy olyan viszonyt jelölünk, amely nemcsak azért jelent valami jogtalanságot, mert a szubjektumot a maguk cselekvési szabadságában sérti, vagy kárt okoz nekik; sokkal inkább egy magatartásnak arra az aspektusára akarunk utalni, amelyen keresztül a személyek (az interszubjektív úton megszerzett pozitív megértést tekintve) önmaguknak kárt okoznak. Azon igényekre való implicit utalás nélkül, amelyeket egy

szubjektum az embertársainak elismerő reakciójával szemben támaszt, a „megvetés” és a „megsértés” fogalmait értelmesen egyáltalán nem is lehet használni. Ezért tartalmaz a mindennapi nyelvhasználatunk empirikus utalásokat arra a feloldhatatlan összefüggésre, amely az emberi lények sértetlensége és integritása, valamint a mások helyeslése között áll fenn. Ez az a belső, Hegel és Mead által feltárt összefüggés, amely az individualizálódás és az elismerés között jön létre, amelyből az emberi lények azon különös sérülékenysége adódik, amelyet a „megvetés” fogalmával ragadhatunk meg. Mivel minden ember normatív önképe, a „Me”-je, ahogy Mead mondta, rá van utalva a másikból kiinduló állandó visszacsatolásra, ezért a megvetés tapasztalatával mindig együtt jár a megsértés tapasztalata, amely romba döntheti az egész személy identitását.²¹⁹ Nos, az teljesen nyilvánvaló, hogy mindaz, amit köznapian „megvetésnek” vagy „megsértésnek” nevezünk, a szubjektum pszichés megsértésének különböző mélységi szintjeit jelölheti: a kézzelfogható megaláztatás (amely az elementáris alapjogok megvonásával függ össze) és a szubtilis megalázás (amely egy személy sikertelenségére vonatkozó nyilvános utalás alakját öltheti) között van egy kategoriális különbség, amely ha egyetlen kifejezést használunk – úgy tűnik – veszendőbe megy. A megvetés egyes formái közötti belső differenciákra ezzel szemben már az a körülmény is utal, hogy az „elismerés” komplementer fogalmában is szisztematikusan meg kell különböztetnünk bizonyos szinteket. Ha a megvetés tapasztalata az elismerés megtagadását vagy megvonását szignalizálja, akkor a negatív fenoménkörön belül ugyanazokkal a megkülönböztetésekkel fogunk találkozni, mint már a pozitív fenoménkörön belül. Ennyiben a három elismerési minta differenciálása egy olyan teoretikus kulcsot ad a kezünkbe, melynek segítségével a megvetésnek ugyanannyi módját különböztetjük meg: ezek eltéréseit azokon a különböző szinteken kell mérnünk, amelyek egy személy gyakorlati önvonatkozását azáltal tudják megingatni, hogy megvonják tőle bizonyos identitási igények elismerését. Csak ebből a felosztásból kiindulva lehet fölvetni azt a kérdést, amelyet végső soron sem Hegel, sem Mead nem tudott megválaszolni: hogy lehet a megvetés tapasztalatát úgy lehogonyozni az emberi szubjektum affektív élményvilágában, hogy motivációnálisan a társadalmi ellenállásra és konfliktusokra, sőt az elismerésért vívott harcra ösztönözzön?

Ha az eddig végrehajtott differenciálásokat pozitív háttérként használjuk, akkor értelmesnek tűnik, hogy a megvetésnek egy olyan típusából induljunk ki, amely az ember testi integritásának síkjára vonatkozik: a gyakorlati megvetésnek azok a formái, amelyekben egy embertől erőszakosan megvonják a saját teste fölötti szabad rendelkezést, a személyes lealacsonyítás legelementárisabb formáját képviselik. Ennek az az alapja, hogy minden a személy akarata ellen végrehajtott kísérlet, ha ennek teste fölött bármilyen szándékkal is uralkodni próbálnak; ez

²¹⁹ A személyes identitás összeomlásának veszélyéhez lásd Glyris M. Breakwell (szerk.): *Threatened Identities*, New York, 1983.

egy olyan szintű megaláztatást vált ki, amely más megvetési formáknál mélyebben és destruktívabban nyúl bele egy ember gyakorlati önvonatkozásába. Mert a fizikai megsértés eme módjának különösségét (ahogy az a kínzásban vagy a megerőszakolásban megjelenik) nem a pusztá testi szenvedés teszi ki, hanem ennek azzal az érzéssel való összefonódása, hogy egy másik szubjektum akaratának védtelenül ki vagyunk szolgáltatva, egészen a realitás érzéki megvonásáig.²²⁰ Egy szubjektum fizikai megbántása olyan típusú megvetést képvisel, amely a szereteten keresztül megtanult bizalmat a saját testének autonóm koordinálásában tartósan megsérti; és ennek következményeként, társítva egyfajta szociális szégyennel, elveszítheti az önmagába és a világba vetett bizalmát, ami még a más szubjektumokkal való bánásmódját is befolyásolhatja. Amit tehát itt a személytől a megvetésen keresztül megvonnak, az a saját test fölötti autonóm rendelkezés magától értetődő respektálása, amelyet viszont a maga részéről az emocionális odaforulás tapasztalatán keresztül csak a szocializációban lehet megszerezni. A testi és a lelki viselkedési kvalitások sikeres integrációját bizonyos értelemben utólag és kívülről törik fel, és ezen keresztül a gyakorlati önvonatkozás legelementárisabb formája, az önmagában való bizalom, tartósan megsérül.

Mivel a pszichikai önbizalomnak ezek a formái olyan emocionális előfeltevésekhez kötődnek, amelyek az összeolvadás és a különválás interszubjektív mérlegének messzemenően invariáns logikáját követik, ezért a megvetésnek ez a tapasztalata nem változhat a történelmi idővel vagy a kulturális vonatkoztatási kerettel. A kínzás vagy a megerőszakolás elszenvedésével mindig együtt jár – bármilyen különbözők is legyenek azok a legitimációs rendszerek, amelyeket társadalmilag igazolni próbálnak – a társadalmi világ megbízhatóságába és ezzel együtt a saját magabiztosságba vetett bizalom drámai összeomlása. Ezzel szemben a megvetés két másik típusa, amelyeket a hármas felosztásunk értelmében meg kell különböztetnünk, ki van téve a történelmi változásnak: itt ugyanis már arról van szó, hogy amit morális sértésként érzékelünk, az alá van vetve azoknak a történelmi változásoknak, amelyek a kölcsönös elismerés komplementer mintáit is meghatározzák.

Ha a megvetés első formája egy ilyenfajta testi megvetésben gyökerezik, amely szétzúzza egy személy elementáris önbizalmát, akkor a második formát a lealacsonyításnak azokban a tapasztalataiban kell keresnünk, amely a morális öntiszteletet károsíthatja: ezen a személyes megvetés olyan módjait értjük, amelyek azzal okoznak kárt egy szubjektumnak, hogy bizonyos jogok birtoklásából egy adott társadalmon belül strukturálisan kizárják. „Jogok”-nak első megközelítésben azokat az individuális igényeket neveztük, amelyek szociális teljesítésére egy személy legitim módon számolhat, mert ő egy közösség teljes értékű tagjaként részt vesz annak intézményes rendjében. Ha bizonyos jogokat szisztematikusan megvonnak

²²⁰ A kínzás általi realitásmegvonáshoz lásd Elaine Scarry: *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, New York – Oxford, 1985. 1. fejezet.

tőle, akkor ez azt is jelenti, hogy nem tulajdonítanak neki (ugyanabban a mértékben, mint a társadalom más tagjainak) morális kompetenciát. A megvetés ilyen formáinak – ahogy ezek a jogtól való megfosztásban vagy a szociális kizárásban előtűnk vannak – különösségét nem egyedül a személyes autonómia erőszakos korlátozása okozza, hanem ennek összefonódása azzal az érzéssel, hogy valaki nem rendelkezik egy teljes értékű, morálisan egyenjogú interakciós partner státuszával. Az egyes ember számára a társadalmilag érvényes jogigények megtagadása annyit jelent, minthogy megsértik az interszubjektív várakozásait, méghozzá abban a tekintetben, hogy a társadalom többi tagja egy morális ítéletalkotásra képes szubjektumként ismerje el. Ennyiben a jogtól való megfosztás tapasztalatával tipikus módon együtt jár az öntisztelet elvesztése is; annak a képességnek az elvesztése tehát, hogy a szubjektum önmagát önmagára az összes embertársával egyenjogú interakciós partnerként tudja vonatkoztatni.²²¹ Amit tehát itt a személytől a megvetésen keresztül mint elismerést megvonnak, az a morális kompetencia kognitív tisztelete, amelyet a maga részéről csak a szocializációs interakciók folyamatában lehet fáradtságosan megszerezni. A megvetésnek ez a formája azért képvisel történetileg változó nagyságot, mert a morálisan kompetens személy jelentéstartalma a jogviszonyok fejlődése során megváltozott: a jogtól való megfosztás tapasztalata ezért nemcsak az univerzalizáció szintjével, hanem az intézményesen garantált jogok materiális terjedelmével is mérhető.

A megvetés e második formájával szemben, amelyen keresztül egy személyt a maga öntiszteletének lehetőségében megsértenek, végül még egy utolsó fajta lealacsonyítást is megkülönböztethetünk, amely negatív módon az egyes ember vagy a csoport szociális értékére vonatkozik. Csak a megvetés ilyen evaluatív formáival, az individuális vagy a kollektív életmódok leértékelésével, érzük el tulajdonképpen azt a viselkedési formát, amelyet ma a köznyelvben általában „megsértés”-nek vagy „méltóságtól való megfosztás”-nak nevezünk. A „tisztesség” vagy a „méltóság” – vagy a mai nyelven szólva egy személy „státusza” alatt – a szociális megbecsülésnek azt a szintjét jelöli, amelyet a társadalom kulturális áthagyományozási horizontjában az önmegvalósítás karaktereként alakítunk ki. Ha a szóban forgó társadalmi hierarchia olyan jellegű, hogy egyes életformákat vagy meggyőződési módokat hiányosnak vagy alacsonyabb értékűnek tekint, akkor az ezáltal érintett szubjektumoktól minden lehetőséget elvesz, hogy a saját tulajdonságainak valamilyen szociális értéket tulajdoníthassanak. Az önmegvalósítás bizonyos mintáinak evaluatív degradálása azzal a következménnyel jár, hogy a hordozó szubjektumok a maguk életvezetésén belül nem hivatkozhatnak rá mint olyasvalamire, ami az adott közösségen belül pozitív értékelésben részesül. Az egyes számára az ilyen szociális leértékelés tapasztalatával tipikus módon együtt jár a személyes önmegbecsülés hanyatlása, vagyis hanyatlik annak esélye, hogy a maga

²²¹ Lásd pl. Bernard R. Boxbill: *Self-Respect and Protest*, i. k. Joel Feinberg: *The Nature and Value of Rights*, i. k.

tulajdonságaiban és képességeiben megbecsült lénynek tekinthesse önmagát. Amit tehát itt a személytől a megvetésen keresztül mint elismerést megvonnak, az az önmegvalósítás ama szociális formájának jóváhagyása, amelyre ő maga a csoport-szolidaritáson keresztül való bátorítás nélkül aligha tehetett volna szert. Minden-esetre a szubjektum az ilyenfajta kulturális degradálódást csak annyiban tudja önmagára mint egyesre vonatkoztatni, amennyiben a szociális megbecsülés intézményesen meggyökeresedett mintái történetileg individualizáltak, tehát a kollektív tulajdonságok helyett az individuális képességekre vonatkoznak. Ezért ez a megvetésre vonatkozó tapasztalat, ugyanúgy, mint a jogtól való megfosztás, a történeti változások folyamatába illeszkedik.

A megvetési tapasztalatoknak ezt a három analitikusan megkülönböztethető csoportját – pontosabban ezek individuális konzekvenciáit – általában az emberi test hanyatlási állapotára vonatkozó metaforákkal írják le: azok a pszichológiai vizsgálatok pl., amelyek a kínzás és a megerőszakolás élmények utóhatásaival foglalkoznak, gyakran beszélnek „pszichés halálról”. Azok a kutatók pl., akik a rab-szolgaságot szem előtt tartva a jogtól való megfosztás és a társadalmi kizárás kollektív feldolgozásával foglalkoznak, időközben bevezették a „szociális halál” fogalmát; és a megvetés ama típusának megjelölésére, amely egy adott életforma kulturális leértékelésének alakját ölti, elsősorban és kitüntetetten a „megsértés” kategóriáját alkalmazzák.²²² A fizikai szenvedésre és a halálra vonatkozó ilyen metaforikus nyelvi utalásokban az jut kifejezésre, hogy a megvetés különböző formái az ember pszichés integrációja tekintetében ugyanazt a negatív szerepet játsszák, amelyet a szervi megbetegedések a test reprodukciójának összefüggésében játszanak: a szociális lealacsonyítás és megalázás az emberi lények identitását éppúgy veszélyezteti, mint ahogy a fizikai életükben a betegségek elszenvédése fenyegeti őket. Ha ez a nyelvi praxisunk által sugallt értelmezés nem teljesen hamis, akkor két olyan implicit utalást is kihámozhatunk belőle, amelyek jelentősek az általunk követett cél szempontjából. Egyrészt a fizikai megbetegedéssel való összehasonlítás arra ösztönöz, hogy kidolgozzuk a szociális megvetés elszenvédésének azokat a szimptomáit, amelyek az érintett szubjektumok figyelmét ráirányítják a saját állapotára; a testi jeleknek itt – ezt sejtethetjük – olyan negatív érzelmi reakciók felelnek meg, amelyek az olyan érzetekben mint pl. a szociális szegény jutnak kifejezésre. Másrészt azonban a jelzett összehasonlítás arra is esélyt nyújt, hogy a legkülönbözőbb megvetési formák áttekintéséből visszakövetkeztessünk arra, hogy mi az, ami hozzájárul az emberek „pszichés” egészségéhez és az emberi lények integritásához: a betegségek gondos elkerülésének megfelelne – így te-

²²² A „pszichikai halál” kategóriájának irányába mutatnak pl. Bruno Bettelheim vizsgálódásai. Lásd pl. uő: *Erziehung zum Überleben. Zur Psychologie der Extremsituation*, München, 1982. elsősorban 1. fejezet. A „társadalmi halál” fogalmához lásd mindenekelőtt Orlando Patterson: *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge, Mass. 1982. Claude Meillassoux: *Anthropologie und Sklaverei*, Frankfurt am Main, 1989. Első rész V. fejezet.

kintve – azoknak az elismerési viszonyoknak a garantálása, amelyek a szubjektumokat messzemenően meg tudják óvni a megvetés elszenvedésétől. Amíg ez a második összehasonlítás csak akkor lesz számunkra érdekes, ha a személyes integritás és a megvetés közötti összefüggést a maga normatív konzekvenciáira tekintettel vizsgáljuk (9. fejezet), addig az első összehasonlítás már az itt kifejtett érv számára is nagy jelentőséggel rendelkezik: mert a megvetés pszichés tapasztalatát kísérő negatív érzelmi reakciók egy olyan affektív ösztönző bázist alkotnak, amelyben motivációnálisan már benne gyökerezik az elismerésért vívott harc.

Sem Hegelnél, sem Meadnál nem találkozhatunk arra vonatkozó utalással, hogy a szociális megvetés tapasztalata hogyan motiválhat egy szubjektumot arra, hogy belépjen egy gyakorlati harcba vagy konfliktusba. Bizonyos értelemben hiányzott az a pszichés közvetítés, amely a pusztá elszenvedésből átvezet az aktív cselekvéshez, miközben az érintett személyt kognitív módon informálja annak szociális helyzetéről. Én itt azt a tézist szeretném felállítani, hogy ezt a funkciót olyan negatív érzelmi reakciók tölthetik be, mint amilyen a szégyen vagy a düh, a megsértés vagy a megvetés. Ezekből állnak össze azok a pszichés szimptómák, amelyekre támaszkodva a szubjektum felismerheti, hogy a társadalmi elismerés – minden igazolás nélkül – megtagadtatik tőle. Ennek alapját pedig abban láthatjuk, hogy az ember konstitucionálisan függ az elismerés tapasztalatától: ahhoz, hogy egy sikeres önmagához fűződő viszonyt alakítson ki, rá van utalva a képességeinek és teljesítményeinek interszubjektív elismerésére. Ha a társadalmi helyeslés ilyen formája a szubjektum fejlődésének valamelyik szintjén kimarad, akkor ez a személyiségében feltép egy olyan pszichés hézagot, amelyet a negatív érzelmi reakciók (mint amilyen a szégyen és a düh) töltenek ki. Ezért van az, hogy a megvetés tapasztalatát mindig olyan affektív érzetek kísérik, amelyek az egyes számára elvileg megmutathatják, hogy az elismerés bizonyos formái társadalmilag megtagadtatnak tőle. Ahhoz, hogy ezt a komplex tézist legalább körvonalailag meggyőzővé tudjam tenni, ajánlatos az emberi érzelmek egy olyan koncepciójához fordulni, amelyet John Dewey fejtett ki a maga pragmatikus pszichológiájában.

Dewey néhány korai tanulmányában szembeszegült azzal a széleskörűen elterjedt felfogással, hogy az ember érzelmi rezdüléseit a belső kedélyállapot kifejezési formáinak kell tekintenünk. Egy ilyen (még William Jamesnél is megtalálható) koncepcióról ki akarta mutatni, hogy ez szükségképpen félreismeri az érzelmek cselekvésre irányuló funkcióját, amennyiben a pszichés történetet mindig valami „belső”, de „kifelé” irányuló cselekvésnek tekinti.²²³ Dewey érvelésének kiindulópontján az a megfigyelés áll, hogy az érzelmek az ember élményhorizontjában

²²³ Lásd John Dewey: *The Theory of Emotion*, *Psychological Review*, 1894. 553. skk. és *Psychological Review*, 1895. 13. skk. Dewey érzelemelméletéhez tanulságos referátumot lásd Eduard Baumgarten: *Die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens*, II. kötet, *Der Pragmatismus*: R. W. Emerson, W. James, J. Dewey, Frankfurt am Main, 1938. 247. skk.

mindig a cselekvés-végrehajtástól való pozitív vagy negatív függésben lépnek fel: mint testhez kötött izgalmi állapotok vagy egy különösen sikerült „kommunikáció” (irányuljon az dolgokra vagy emberekre) vagy pedig egy kudarcba fulladt, megzavart cselekvés-végrehajtás visszalökésének élményéhez kötődnek. Dewey szerint az ilyen visszalökési élmények segítségével lehet eljutni az emberi érzelmek cselekvésselméleti koncepciójához. Eszerint a negatív érzelmeket (mint amilyen a düh, a felháborodás és a gyász) úgy tekinthetjük, mint ama várakozási beállítottságra való figyelemáthelyezés affektív oldalát, amelynek abban a pillanatban kell bekövetkeznie, amikor egy végrehajtott cselekvés számára nem sikerül megtalálni a tervezett kapcsolódást. A szubjektum ezzel szemben akkor reagál pozitív érzelmekkel (mint amilyen az öröm és a büszkeség), ha egy csapásra megszabadul egy megterhelő izgalmi állapottól, mégpedig azzal, hogy egy sürgető cselekvési problémára megfelelő, sikeres megoldást talál. Az érzelmek így összességében Dewey számára a cselekvési szándékokra adott affektív reakciók sikertelenségének vagy sikerének visszahatásaiként jönnek létre.

Ebből az általános kiindulópontból adódik az út egy további differenciáláshoz, ha pontosabban megkülönböztetjük a „zavarok” azon fajtáit, amelyek következtében az emberek habitualizált cselekvése elvileg kudarcot vallhat. Mivel az ilyen zavarok vagy sikertelenségek mindenkor azokon a várakozási beállítottságokon mérhetők, amelyek orientáló módon mindig a cselekvés-végrehajtás előtt járnak, adódik a várakozási típusok első, durva felosztása: az ember rutinizált cselekvése vagy az instrumentális sikervárakozás vonatkoztatási keretében, vagy a normatív viselkedési elvárások vonatkoztatási keretében ütközhet akadályokba. Ha a sikerorientált cselekvések olyan ellenállások miatt vallanak kudarcot, amelyekkel ők a legyőzendő feladat mezőben találkoznak, akkor ez a szó legtagabb értelmében „technikai” zavarokhoz vezet, ha viszont a norma által vezérelt cselekvések azért törnek meg, mert az érvényesnek feltételezett normák megsérülnek, akkor ez a társadalmi életvilágon belül „morális” konfliktusokhoz vezet. A megzavart cselekvés-végrehajtásoknak ez a második része konstituálja azt a tapasztalati horizontot, amelyben az ember morális érzelmi reakciói megtalálják a maguk gyakorlati helyét. Ezek Dewey értelmében olyan emocionális felindulások, amelyek akkor lépnek fel, ha az emberek – mivel megsértene bizonyos normatív viselkedési eljárásokat – a cselekvésük előre nem látott visszalökését érzékelik. Az egyes érzelmi reakciók közötti különbségeket azon lehet mérni, hogy egy norma cselekvést fékező megsértése magára a tevékeny szubjektumra vagy az interakciós partnereire vezethető-e vissza: az első esetben büntudatról, a másodikban pedig a morális felháborodásnak egy olyan affektusáról beszélhetünk, amely a személy cselekvésének visszalökéséből adódik. Mindkét esetre igaz azonban, amit Dewey az önmagába visszacsapó cselekvések affektív élményének szituációja szempontjából tipikusan tekintett: hogy a saját várakozási beállítottságra való figyelemáthelyezéssel együtt annak kognitív elemei (adott esetben a morális tudás, amely a tervezett és a lefékezett cselekvést irányította) is tudatossá válnak.

A morális érzések közül a szégyen – amennyiben ezen a saját test megmutatására vonatkozó, antropológiailag nyilvánvalóan mélyen lehorgonyzott félénkséget értjük – rendelkezik a legnyíltabb karakterrel. A szégyen esetében nincs eleve rögzítve, hogy mely interakciós oldalról kiindulva sérülhet meg az a morális norma, amely hiányzik a szubjektum cselekvésének rutinizált folytatásához. A szégyen érzéki tartalma mindenekelőtt abban áll (ahogy a pszichoanalitikus és fenomenológiai kiindulópontok egyetértőleg rögzítik), hogy a saját önértékezés süllyed, a szubjektum, amely a cselekedetének visszalökését megélve magát szégyelli, magát kisebb szociális értékkel rendelkezőként tapasztalja meg, mint ahogy azt korábban feltételezte. Pszichoanalitikailag tekintve ez azt jelenti, hogy egy morális norma cselekvést fékező megsértése nem a felettes ént, hanem a szubjektum én-ideálját érinti negatívan.²²⁴ A szégyennek ez a fajtája, amelyet egy imaginált interakciós partner jelenlétében élünk meg – aki bizonyos értelemben a megsértett én-eszmény tanújának szerepében lép fel – vagy az önkozásra vagy a kívülről való elkövetésre mehet vissza: az első esetben a szubjektum azért éli meg önmagát alacsonyabb értékűnek, mert megsértett egy olyan morális normát, amelynek a betartása a saját én-eszménye számára alapvető lett volna; a második esetben a szubjektumot azért temeti maga alá a hiányzó önérték érzése, mert az interakciós partnerei megsértik azokat a morális normákat, amelyek betartása őt olyan személyként hagyták volna érvényesülni, aki az én-eszményei szerint lenni szeretne. Ebben az esetben a kommunikáció morális válságát az váltja ki, hogy megcsaltnak azok a normatív várakozások, amelyeket a tevékeny szubjektum a szembenállók tiszteletképeségével szemben szeretett volna felállítani. Ennyiben a morális szégyennek ez a második típusa egy olyan érzelmi felindulást reprezentál, amely a szubjektumot leigázza, ha az én-igényeinek megvetésére vonatkozó tapasztalatok alapján nem tud egyszerűen tovább cselekedni. A szubjektum egy ilyen érzetben arról győződhet meg, hogy a személye konstitutív módon függ a többiek elismerésétől.²²⁵

A szégyen ilyen érzelmi reakcióiban a megvetés tapasztalata az elismerésért vívott harc motivációs indítéka lehet. Mert az az affektív feszültség, amelybe a megalázás elszenvedése az egyes embert belekényszeríti, általa csak akkor oldható fel, ha megint visszatál az aktív cselekvés lehetőségéhez; de hogy ez az újonnan megnyílt praxis egy politikai ellenállás alakját öltheti magára, az annak a morális belátásnak az esélyéből adódik, amely az említett negatív érzetekbe (mint kogni-

²²⁴ Lásd ehhez pl. Gerhart Piers – Milton B. Singer: *Shame and Guilt. A Psychoanalytic and a Cultural Study*. New York, 1971. különösen 23. skk. Helen M. Lynd: *On Shame and the Search of Identity*, i. k. 2. fejezet. Georg Simmel rövid cikkében is egy hasonló meghatározással találkozunk: Georg Simmel: *Zur Psychologie der Scham* (1901), in uő: *Schriften zur Soziologie*, szerk: H.-J. Dahme és O. Rammstedt, Frankfurt am Main, 1983. 140. skk.

²²⁵ Ezt az aspektust alulértékeli Sighard Neckel egyébként kitűnő könyve: *Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheiten*, Frankfurt am Main, 1991.

tív tartalom) maradéktalanul beágyazódik. Csak azért, mert az emberi szubjektumok a társadalmi megbántásokra – legyen szó fizikai bántalmazásról vagy a jogtól és a méltóságtól való megfosztásról – nem reagálhatnak érzelemneutrálisan, ezért van bizonyos esély a kölcsönös elismerés normatív mintáinak a társadalmi életvilágon belüli megvalósítására. Minden negatív érzelmi reakció ugyanis, amely összefonódik az elismerési igények megvetésének tapasztalatával, önmagában megint csak tartalmazza azt a lehetőséget, hogy az érintett szubjektum számára (kognitív módon) feltárul az általa elszenvedett jogtalanság, és a politikai ellenállás motívumává válik.

De hogy milyen gyenge a morálnak ez a gyakorlati szilárdsága a társadalmi valóságon belül, az már abban is megmutatkozik, hogy a megvetés jogtalanságának nem kell feltétlenül feltárulnia az ilyen affektív reakciókban, hanem csak feltárunderhat. Az, hogy a szociális szűgyenben és a megsértettségben benne rejlő kognitív potenciál, valóban politikai-morális meggyőződésé válik-e, empirikusan min-denekelőtt az érintett szubjektumok politikai-kulturális környezetének jellegétől függ. Csak akkor lehet a megvetés tapasztalata a politikai ellenállási cselekedetek motivációs forrása, ha egy társadalmi mozgalomnak megvannak a maga artikulációs eszközei. Arról a logikáról, amely az ilyen kollektív mozgalmak kialakulását követi, természetesen csak egy olyan elemzés tudósíthat, amely a társadalmi mozgalmakat a morális tapasztalatok dinamikájából kiindulva próbálja magyarázni.

III. Társadalomfilozófiai kitekintés: morál és társadalmi fejlődés

Egy empirikusan kontrollált fenomenológia eszközeivel meg lehetett mutatni, hogy az elismerési formák Hegel és Mead által kidolgozott hármass felosztása jól leírja a teljes szociális életvalóságot, sőt még az interakciók morális infrastruktúrájának produktív feltárására is képes. A két szerző elméleti sejtéseiből kiindulva ezért minden kényszer nélkül az elismerés különböző mintáihoz hozzárendelhetjük a szubjektum gyakorlati önmagára vonatkozásának különböző fajtáit, tehát az önmagára való pozitív vonatkozás módjait. Ebből kiindulva aztán már nem olyan nehéz a társadalmi megvetés különböző formáit aszerint megkülönböztetni, hogy a személy gyakorlati önvonatkozásának mely szintjére hatnak, sértve vagy bomlasztva. A megerőszakolás, a jogtól és a méltóságtól való megfosztás még ideiglenes megkülönböztetése olyan fogalmi eszközöket ad a kezünkbe, amelyek lehetővé teszik számunkra, hogy egy kicsit plauzibilisebbé tegyük azt a tézist, amely Hegel és Mead közös alapeszméjének tulajdonképpeni kihívását kiteszi: van tehát egy olyan elismerésért vívott harc, amely mint morális erő az ember szociális életvalóságán belül a fejlődésről és az előrelépésről gondoskodik. Ahhoz, hogy ennek az erős, néha már-már történelemfilozófiaiának tűnő eszménynek elméletileg képviselhető alakot adjunk, azt kellene empirikusan bizonyítanunk, hogy a megvetésre vonatkozó tapasztalat a szociális ellenállás és a kollektív lázadás érzelmekhez kötött megismerési forrása. De közvetlenül itt ezt sem nyújthatom, hanem be kell érnem az ehhez való elméletlettörténeti és illusztratív megközelítés közvetett útjának felvázolásával. Ennek érdekében első lépésben az elméletlettörténeti megjelenítés folyamatára vonatkozó kísérletünket ott kell újra felvennünk, ahol Hegel és Meaddal elejtettük: ha a Hegel utáni gondolkodás történetét abból a szempontból vizsgáljuk, hogy ezekben találkozhatunk-e egy összehasonlítható alapintencióval, akkor egy sor olyan koncepcióba ütközünk, amelyekben a történeti fejlődés (részben Hegelre támaszkodva, de szinte mindig a Meadre való vonatkozás nélkül) mint az elismerésért vívott harc konfliktussal teli folyamata jelenik meg. Az elismerés három formájának szisztematikus elkülönítése mármost segíthet abban, hogy transzparenssé tegyük azokat a tárgyi konfúziókat, amelyek miatt ezek a poszthegeli koncepciók eddig mindig kudarcot vallottak. Marx, Sorel és Sartre társadalomfilozófiai koncepciói alkotják annak a gondolati irányzatnak a legjelentősebb példáit, amelyben (Hobbestól és Machiavellitől eltérően) a szociális konfliktusokban még jelen vannak az elismerés követelményei, de ennek morális infrastruktúrája soha nem válik átláthatóvá (7. fejezet). Az ily módon körvonalazott kutatási tradíció kritikai tovább alakítása azonban megköveteli azoknak a történeti-empirikus indikátoroknak a bemutatását, amelyek először is lehetővé teszik, hogy a történeti változás-folyamatokra tekintettel az „elismerésért vívott

harc” meghatározó szerepéről beszéljünk. Ezért a második lépésben vázlatos formában szeretném megpróbálni feltárni a társadalmi harcok morális logikáját, úgy hogy empirikusan már ne tűnjék teljesen elhibázottnak ebben a társadalmi haladás tulajdonképpeni előrehajtó erejét sejteni (8. fejezet). Ha az „elismerésért vívott harc” hegeli koncepcióját a meadi szociálpszichológiával korrigáljuk, és ebben az értelemben egy kritikai társadalomelmélet vezérfonalává tesszük, akkor ezt még ki kell egészítenünk a normatív vezérlő perspektíva filozófiai megalapozásának feladatával. Ezt az utolsó fejezetben az erkölcsiség formális koncepciójának keretei között fogom kifejteni, amelyben a személyes integritás interszubjektív feltételeit az arra vonatkozó feltételekként interpretálom, amelyek együttvéve az individuális önmegvalósítás célját szolgálják (9. fejezet).

7. Egy társadalomfilozófiai tradíció nyomai: Marx, Sorel, Sartre

Az elismerés differenciált konfliktus-modellje, amelyet Hegel a maga jénai korszakában vázolt fel, még sohasem tudott jelentős hatást gyakorolni a társadalomfilozófia történetére. Ez a koncepció mindig *A szellem fenomenológiájának* (amely módszertanilag fölényben van és irodalmilag is sokkal hatásosabb) árnyékában maradt, amelyben az „elismerésért vívott harc” az „öntudat” kialakulási feltételeire vonatkozó kérdéssé szűkül össze. Ugyanakkor az uralom-szolgasság elemzésének szuggesztív ereje elég volt ahhoz, hogy fordulat következzen be a politikai elméletalkotásban, melynek következtében a korábbi írások centrális tárgyi motívumai megőrződtek. Azzal a javaslatával, hogy az úr és a szolga közötti konfliktust az identitásigények elismeréséért vívott harcként kell interpretálni, Hegel egy olyan gondolati mozgást indított el, amelyben az emberek közötti társadalmi meg hasonlást (Machiavellivel és Hobbesszal ellentétben) a morális igények megsértésének tapasztalatára vezethetjük vissza. Az a szerző, akinek a művében a társadalmi harc korszakalkotó újrameghatározása az első, a maga legbefolyásosabb nyomait hátrahagyta, Karl Marx volt; az osztályharcról szóló tanításában az a moráleméleti intuíció, amely a fiatal Hegelt is vezette, egy feszültségteli, magasfokúan ambivalens szintézist alkot az utilitarizmus különböző áramlataival. A marxizmus évtizedes gazdasági beszűkítésével szemben aztán George Sorel volt az, aki a társadalmi változások folyamatát az elismerésért vívott harc perspektívájába állította; az ő koncepciója (melyet Vico és Bergson erőteljesebben befolyásolt, mint maga Hegel) egy veszélyes és sikertelen kísérlet volt a történelem elismeréseméleti interpretációjára. A közelmúltban pedig Jean-Paul Sartre tett kísérletet arra, hogy az „elismerésért vívott harc” eszméjét egy kritikai orientáltságú társadalomelmélet számára gyümölcsözővé tegye. Az az egzisztenciálfilozófiai fordulat, amit a hegeli koncepciónak adott, mégis már kezdettől fogva feloldhatatlan konfliktusban állt a politikai kordiagnózisának elismeréseméleti motívumaival. E Marx, Sorel és Sartre által reprezentált elméleti célkitűzés kudarcának döntő oka ter-

mészetesen minden esetben egy és ugyanaz: a társadalmi fejlődési folyamatát mindig csak a három morális aspektus egyikéből vették szemügyre, amelyeket mi a fiatal Hegelhez kapcsolódva az elismerés mozgásában szisztematikusan megkülönböztettünk. Mindenesetre a különböző koncepciók egy olyan gondolati tradíció töredékeit képviselik, amelyek utólagos föltárása bennünket azzal a feladattal szembesít, hogy igazolnunk kell a morális haladás elismerésméleti interpretációját.

Már Marx, akinek ugyan rendelkezésre állt *A szellem fenomenológiája*, de nem a *Jénai reálfilozófia*, a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* az elismerésért vívott harc eszméjét csak abban a beszűkített formában idézte fel, amelyet az az úr és a szolga dialektikájában öltött magára. Ezáltal már az alkotó folyamatának kezdetén áldozatul esett annak a problematikus tendenciának, hogy az elismerési követelmények spektrumát a munkában való önmegvalósítás dimenziójára kell redukálni.²²⁶ Mindenesetre Marx eredeti antropológiájának kiindulópontja a munkának egy olyan fogalma, amely olyan erős normatív töltéssel rendelkezik, hogy a termelés aktusát magát az interszubjektív elismerés folyamataként tudja megkonstruálni: az egészséges munkában – amelyet a kézműves vagy a művészi tevékenység modellje szerint kell elgondolnunk²²⁷ – a saját képességek eltárgyasításának tapasztalata összefonódik egy lehetséges fogyasztó szellemi előrenyúlásával, mégpedig oly módon, hogy az egyes ezáltal egy interszubjektív módon közvetített önértéktérzéshez jut. Így Marx a James Millből készült kivonataiban – amelyek a *Gazdasági-filozófiai kéziratokkal* egy időben születtek²²⁸ – arról a „kettős igenlésről” beszél, amelyet egy szubjektum önmagában és a másikkal szemben a munkán keresztül megtapasztal. A szubjektum a megtermelt tárgy tükrében önmagát nemcsak individuumként tudja megélni, amely pozitív módon rendelkezik bizonyos képességekkel, hanem olyan személyként is, aki képes egy konkrét interakciós partner szükségleteinek kielégítésére.²²⁹ Marx ebből a perspektívából a kapi-

²²⁶ Az „úr és a szolga” hegeli dialektikájának marxi recepciójához lásd Thomas Meyer: *Der Zwiespalt in der marxischen Emanzipationstheorie*, Kronberg, Ts., 1973. A 2. fejezet, 44. skk.

²²⁷ Lásd ehhez Axel Honneth: *Arbeit und instrumentales Handeln*, in Axel Honneth – Urs Jaeggi (szerk.): *Arbeit, Handlung, Normativität*, Frankfurt am Main, 1980. 185. skk.

²²⁸ Az erre az írásra való utalást Hans Joasnak köszönhetem: *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt am Main, 1992. 138. skk.

²²⁹ Az idézett szöveg pontosan így szól: „Tegyük fel, hogy mint emberek termeltünk: termelésben mindegyikünk kettősen igenelte önmagát és a másikat. Akkor én 1. termelésemben tárgyasítottam egyéniségetem, annak sajátosságát és ezért mind a tevékenység alatt egyéni életnyilvánítást élveztem, mind a tárgy szemlélésében azt az egyéni örömet, hogy személységemet tárgyi, érzékiileg szemlélhető és ezért kétség felett álló hatalomnak tudom. 2. Abban, hogy termékemet te élvezted vagy te használd, megvan közvetlenül az élvezetem egyrészt abban a tudatban, hogy munkámban emberi szükségletet elégítettem ki, másrészt hogy az emberi lényt tárgyasítottam és ennél fogva egy másik emberi lény szükséglete számára megszereztem megfelelő tárgyát, 3. hogy számodra a közvetítő voltam közötted és az emberi nem között, tehát te magad saját lényed kiegészítésének és önnönmagad egy szük-

talizmust (tehát egy egyes osztálynak a termelési eszközök fölötti rendelkezési hatalmát) olyan társadalmi rendként értelmezte, amely az emberek közötti, a munka által közvetített elismerési viszonyokat szükségképpen felbomlasztja. Mert a termelési eszközöktől való elválasztással együtt a munkásokat egyúttal elválasztják a tevékenység-végrehajtás önálló ellenőrzésétől is, ami mégiscsak a társadalmi előfeltétele annak, hogy egymást (mint kooperációs partnereket) kölcsönösen el tudják ismerni, egy adott közösségi életösszefüggésen belül. Ha azonban a társadalom kapitalista szerveződésének következménye a munka által közvetített elismerési viszonyok felbomlasztása, akkor az a történeti konfliktus, ami erre adott reakcióként lép föl, az elismerésért vívott harc alakját ölti. A korai Marx ezért a *Fenomenológia* uralom-szolgátság dialektikájához kapcsolódva korának társadalmi küzdelmeit még egy olyan morális harcként értelmezhetette, amelyet az elnyomott munkások a teljes elismerés társadalmi újra helyreállításáért vívnak. Nem a javak vagy a hatalmi eszközök megszerzéséért vívott stratégiai harc alkotja számára az osztályharc lényegét, hanem egy olyan morális konfliktus, amely a munka (mint a szimmetrikus megbecsülés és az individuális öntudat feltétele) „felszabadítására” irányul. Természetesen ebbe az interpretációs keretbe egy sor olyan előfeltevés belefolyt, amelyek spekulatív karakteréről Marx hamarosan annyiban számot ad, hogy a kapitalizmus tudományos elemzésének továbbfejlesztésébe már csak legyengített formában veszi át őket.

A hegeli *Fenomenológia* elismerésméleti konfliktusmodelljéhez a fiatal Marx csak azért csatlakozhatott, mert a munka antropológiai fogalmában a személyes önmegvalósítás elemét közvetlenül azonosította az interszubjektív elismeréssel: az emberi szubjektum – így kell értenünk a konstrukcióját – a termelés során nemcsak önmagát valósítja meg, amennyiben a maga individuális képességeit lépésről lépésre tárgyasítja, hanem ezzel együtt végrehajtja az összes interakciós partnerének affektív elismerését is, mert ezeket rászoruló társszubjektumokként anticipálja. Ha ezt az egységes tevékenységvégzést azonban a kapitalista termelési viszonyok egyszer szétszakították, úgy a munkában való önmegvalósításért vívott harc egyúttal az elismerés reciprokon viszonyainak újra helyreállítására is irányul. Mert az önmeghatározott munka lehetőségének visszanyerésével egy csapásra helyreállítanánk azt a társadalmi feltételt is, amelyre támaszkodva a szubjektumok kölcsönösen mint rászoruló nembeli lények igenelhetnék magukat. Arra, hogy ebben a konstrukcióban rendkívül problematikus módon összefolyik a romanti-

séges részének tudsz és érzel engem, tehát mind gondolkodásodban, mind szeretettedben igazolva tudom magamat, 4. az én egyéni életnyilvánításomban közvetlenül megteremtetem a te életnyilvánításodat, tehát az én egyéni tevékenységemben közvetlenül igazoltam és megvalósítottam az én igazi lényemet, az én emberi lényemet, az én közösségemet.” Karl Marx: Auszüge aus James Mills Buch, in Marx–Engels: *Werke*, Berlin 1956–68, Ergänzungsband I, 462. (Az eredetiben lévő kiemelések törölve.) [Magyar fordítása: Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, Kossuth Kiadó, 1970. 147. A fordító nincs feltüntetve.]

kus kifejezésantropológia, a feuerbach-i szeretetfogalom és az angol nemzetgazdaságtan, Marx maga – a hiányzó distancia okán – sohasem jött rá. De mindenestre a maga történelemfilozófiai spekulációinak tarthatatlan premisszáit hamarosan már átlátta annyira, hogy koncepciójának teoretikus fordulatával elbúcsúzott ezektől: sem a munkát nem lehet a „belső” lényegi erő-k tárgyasítási folyamatként elképzelni²³⁰ (még akkor sem, ha termelésesztétikailag mint kézműves vagy művészi tevékenységet gondoljuk el), sem pedig az interszubjektív elismerésvizonyok teljes realizációjaként nem szabad felfognunk. A tárgyasító modell félrevezető módon azt a benyomást kelti, hogy minden individuális tulajdonság és képesség, ami pszichikailag már teljesen adott, szekunder módon csak a termelés során juthat kifejezésre. És az az elképzelés, hogy a tárgyra vonatkoztatott tevékenységben más szubjektumok mint lehetséges fogyasztók vannak jelen, sőt mint rászoruló lények elismerésben is részesülnek, ugyan rámutat a kreatív munkákban rejlő interszubjektív rétegre, de mégis leszűkíti az emberek közötti lehetséges elismerési viszonyokat, mégpedig a materiális szükségletkielégítés dimenziójára.

Marx a maga korai írásaiban – talán ezt lehetne mondani – az „elismerésért vívott harc” hegeli modelljét produkcióesztétikailag beszűkíti. És ezért az interszubjektív elismerés mindazon aspektusait, amelyek nem vezethetők vissza közvetlenül a kooperatív, öngazgató munka folyamatára, kimetszi a korabeli társadalmi küzdelmek morális spektrumából és ezeket egyértelműen a produktív önmegvalósítás céljához köti. Az „elidegenedett munka” történelemfilozófikailag feltöltött fogalmával egy szándékolt kiélézéssel ugyan sikerült ráirányítania a pillantást a méltóságtól való megfosztás fenoménjére, amely a munka kapitalista megszervezéséből adódik.²³¹ Sőt, ő volt az, aki ezzel elsőként megnyitotta annak lehetőségét, hogy a társadalmi munkát magát az elismerés médiumaként ragadjuk meg, és ennek megfelelően a lehetséges megvetés terepeként tegyük áttekinthetővé. De a konfliktusmodell ilyen produkcióesztétikai egyoldalusítása Marxot megakadályozta abban is, hogy a munka diagnosztizált elidegenedését megfelelően elhelyezze az interszubjektív elismerések viszonyhálójában, úgy hogy ennek morális helyi értéke a kor társadalmi harcaiban transzparenssé vált volna.

A konfliktusmodell ilyen produkcióesztétikai leszűkítéseitől Marx csak azután tudott megszabadulni, miután a korai műveinek antropológiai munkafogalmát annyira megszabadította a történelemfilozófiai hiposztázisoktól, hogy ezt a politikai gazdaságtan bírálatainak kategoriális fundamentumává tudta tenni.²³²

²³⁰ Ehhez kritikailag lásd Ernst Michael Lange: *Das Prinzip Arbeit*, Frankfurt am Main – Berlin – Wien, 1980. A marxi külsővé válás modelljének nagyon érdekes megvédési kísérletét nyújtja Andreas Wildt írása: *Die Anthropologie des frühen Marx*, Studienbrief der Fernuniversität, Hagen, 1987.

²³¹ Lásd Andreas Wildt: *Die Anthropologie des frühen Marx*, i. k.

²³² A munkafogalomnak ehhez a transzformációjához lásd Axel Honneth: *Arbeit und instrumentales Handeln*, i. k.

És aztán a pillantás ilyen moráleméleti beszűkítése (amely a kezdetektől meghatározta azt, ahogy a saját jelenének társadalmi küzdelmeit észlelte) tárt kapukat nyitott az utilitarizmus gondolati motívumai számára.²³³ Marx a maga eredeti elképzelései közül a kapitalizmus elemzésekor is megtartja azt az eszmét, hogy a munka nemcsak a társadalmi értékteremtés folyamatát, hanem az emberi lényegi erők külsővé válását is jelenti. Mert csak egy olyan koncepció, amely az ember munkatevékenységét egyszerre tudja megragadni termelési tényezőként és kifejezési történésként, adja meg számára annak lehetőséget, hogy a kapitalista társadalomban egyszerre lásson egy társadalmi-gazdasági formációt és az emberi öneldologiasodás különös viszonyát.

Marx a kapitalizmus analíziséhez közeledve azonban időközben feladta azt a Feuerbachtól kölcsönzött gondolatot, hogy a nem elidegenült munka minden aktusa egyúttal az összes nembeli szubjektum rászorultságának szeretetteljes igényléseként interpretálható. Ezzel azonban Marx kiadja a kezéből azt az eszközt, amely számára eddig lehetővé tette, hogy a hegeli „elismerésért vívott harc” konfliktusmodelljéhez kapcsolódják: ha a munkában való individuális önmegvalósítás nem zárja többé automatikusan magába a más szubjektumokra való elismerő vonatkozást, akkor a munkások harcát már nem értelmezhetjük többé az elismerés társadalmi feltételeiért vívott harcként. Marx abból a zavarból, amibe kerülnie kellett – mert ezzel a feltevéssel együtt az osztályharc értelmezésére vonatkozó történelemfilozófiai kulcsot is feladja – úgy szabadítja ki magát, hogy átveszi a társadalmi konfliktusok utilitarista modelljét: kapitalizmuselemzésében a különböző osztályok közötti viszály mozgástörvényeit (az új alapfogalmaknak megfelelően) a gazdasági érdekek antagonizmusa határozza meg. Az osztályharc Marx számára immár nem a hegeli interpretációs séma mintáját követő elismerésért vívott harc, hanem egy olyan harc, amely a (gazdasági) önfenntartás ősrégi mintáját követi. Egy morális konfliktus helyébe, amely a kölcsönös elismerés feltételeinek szétzúzásából eredeztethető, szinte észrevétlenül a strukturálisan feltételezett érdekkonkurencia lépett.

Ezt az új konfliktusmodellt Marx természetesen azért adaptálhatja különösebb fáradsalmak nélkül, mert az eredeti interpretációs kiindulópontjának moráleméleti beszűkítését indirekt módon már előkészítette. Mivel az osztályharc céljainak kizárólag olyan követelményekre való redukciója, amelyek közvetlenül összefüggnek a munka társadalmi szervezetével, nagyon könnyen az összes olyan politikai feltételtől való absztrakcióhoz vezethet, amelyek a morális igények mint olyanok

²³³ Jeffrey C. Alexander Parsons utilitarizmuskritikáját megvilágítandó, rendkívül egyoldalúan hivatkozik Marxra: *Theoretical Logic in Sociology*, London, 1982. II. kötet, 3. és 6. fejezet. Lásd ehhez Axel Honneth – Hans Joas: *War Marx ein Utilitarist? Für eine Gesellschaftstheorie jenseits des Utilitarismus*, in Akademie der Wissenschaften der DDR (szerk.): *Soziologie und Sozialpolitik I. Internationales Kolloquium zur Theorie und Geschichte der Soziologie*, Berlin, 1987. 148. skk.

megsértéséből jönnek létre. Lényegében már Marx korai írásai is magukban foglalják a harc utilitarista modelljéhez való átmenet lehetőségét, mert az elismerési követelmények spektrumát egy olyan dimenzióra húzza össze, amelyből az antropológiai járulékos értelmezések eleste után könnyen kreálhat egy pusztán gazdasági érdeket. A *politikai gazdaságtan bírálatához* című művében Marx ezért a munkások szociális harcának – amennyiben ezt a tőke önállósodásának immans elemzésében egyáltalán ábrázolja – már csak olyan célokat tulajdonít, amelyek a proletariátus „objektív” érdekhelyzetéből adódnak. Az, hogy a termelési folyamatban betöltött helyzethez ezzel szemben olyan morális tapasztalatok is kötődnek, amelyek az identitási igényekben való csatlósodásból jönnek létre, az ő leírásaiban már alig-alig jelenik meg. És ezen a *Tőke* azon szövegepasszusai is keveset változtatnak, amelyek olyan társadalmi küzdelmekre utalnak, amelyek egy kollektív harc mintája szerint a jogigények kiterjesztésére futnak ki.²³⁴ Magasfokúan ambivalens viszonya a modern jogi univerzalizmus vívmányaival szemben Marxot ugyanis visszatartotta attól, hogy az ilyen társadalmi konfliktusokban megpillantsa annak a harcnak a gyanútlan bizonyítékát, amely a munkásság osztályspecifikus érdekeinek jogi megvetéséből jön létre. Marx túlzottan is meg volt győződve arról, hogy a szabadság és az egyenlőség polgári eszményei a kapitalista gazdaság legitimációs követelményeit szolgálják, hogysem azt kétségtelenül pozitívan vonatkoztatni tudta volna az elismerésért vívott harc jogi oldalára.²³⁵

Az utilitarista tendenciákkal szemben valóságos alternatívát jelentenek Marx érett műveinek azon részei, amelyek nem a gazdasági elméletalkotás célját követik, hanem történelmi-politikai elemzésekkel foglalkoznak; itt a társadalmi konfliktusoknak egy olyan modelljét tartja szem előtt, amely már csak azért is szemben áll a tőkeelméleti írásokkal, mert szinte herderi értelemben a különböző társadalmi csoportok kulturálisan áthagyományozott életformáit is megpróbálja bevonni.²³⁶ A horizont kiszélesedése Marx számára először is abból a módszertani szándékból adódik, hogy a maga történelmi tanulmányaiban a szóban forgó folyamat valóságos lefolyását narratív módon ábrázolja, amit a gazdasági elemzésekben csak egyetlen, a tőkés viszonyok megvalósításának funkcionalisztikus perspektívájából vizsgált meg. Ezért mármost az ábrázolásban a társadalmi valóságból mindazt figyelembe kell venni, ami a reális konfliktustörténetben hatást gyakorol arra, ahogy a meghasonlott csoportok a maguk szituációját megtapasztalják és ennek megfelelően a politikai viselkedésüket alakítják. A rétegspecifikus

²³⁴ E helyek kitűnő interpretációját nyújtja Andreas Wildt: *Gerechtigkeit in Marx' Kapital*, in E. Angehrn – G. Lohmann (szerk.): *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*, Königstein, Ts., 1886. 149. skk.

²³⁵ Ehhez lásd Albrecht Wellmer: *Naturrecht und praktische Vernunft. Zur aporetischen Entfaltung eines Problems bei Kant, Hegel und Marx*, in E. Angehrn – G. Lohmann (szerk.): *Ethik und Marx*, i. k. 197. skk. Georg Lohmann: *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Frankfurt am Main, 1991. VI. fejezet.

²³⁶ Lásd ehhez Axel Honneth – Hans Joas: *War Marx ein Utilitarist?* i. k.

mindennapi kultúrák bevonásával Marx számára azonban kényszerűen megváltozik a politikaikonfliktus-magatartás magyarázatának mintája: ha a kulturálisan áthagyományozott életstílusok határozzák meg a társadalmi körülmények tapasztalatát és a nélkülözések jellegét, akkor már nem dönthetnek pusztá érdekmérlegelések arról, hogy a különböző csoportok milyen politikai célokat követnek. Marx a maga magyarázati kiindulópontját sokkal inkább egy olyan irányba alakította át, hogy a konfliktusviselkedést általában azoktól az értékmeggyőződésektől tette függővé, amelyek a kulturálisan áthagyományozott életformákban csapódtak le: a társadalmi harcban olyan csoportok vagy osztályok állnak szemben egymással, amelyek az identitást biztosító értékképzeteiket megpróbálják megvédeni és uralomra juttatni. Ezért az a konfliktusmodell, amely Marx történelmi tanulmányainak (a Brumaire 18.-ban és az Osztályharcok Franciaországban)²³⁷ alapjául szolgál, a leginkább talán „expresszionistának” nevezhető.

Ez a fogalom nemcsak arra a körülményre céloz, hogy a részt vevő aktorok konfliktusviselkedését egy kifejezési fenoménként értelmezzük, vagyis egy olyan expresszív cselekvés mintájára, amely az érzelmeken és a beállítottságokon keresztül jut el az ábrázoláshoz. Természetesen ez az elsődleges oka annak, hogy Marx a maga tanulmányaiban felhasznál empirikus információkat a különböző csoportok vallási tradíciójáról és köznapi életstílusáról, mivel az ilyen adatokból lehet a legjobban látni, hogy tulajdonképpen milyen jellegűek a kollektív érték-meggyőzések. Az „expresszív” kifejezés a szóban forgó írásoknak arra a tendenciájára is utal, hogy a társadalmi küzdelmek lefolyását egy drámairodalmi példával szeretnék prezentálni, amelyben az egymással konfliktusban álló osztályfrakciók egy egzisztenciális fenyegetést hordozó vitás eset szereplőiként lépnek fel.²³⁸ Marx a maga politikai-történelmi tanulmányaiban az osztályharcot – teljes ellentétben a kapitalizmuselméleti írásaival – egy erkölcsi meghasonlás mintájára fejti ki: a társadalmi folyamatokban (amelyekről egy drámai kiélezzéssel tudósít) olyan kollektív aktorok állnak szemben egymással, akik a társadalmi helyzetük bázisán különböző értékeket tartanak szem előtt. Így Marx megint – a maga utilitarista nézeteivel szemben – az „elismerésért vívott harc” hegeli modelljéhez közeledik; másrészt már nem beszél arról, hogy az ecsetelt harcok mennyiben tartalmaznak olyan morális követelményeket, amelyek összefüggnek az elismerési viszonyok struktúrájával. Az „expresszív” fogalmának ebben a kontextusban van

²³⁷ Karl Marx: Der Bürgerkrieg in Frankreich, in Karl Marx – Friedrich Engels: *Werke* (MEW), 17. kötet, 313. skk. [Magyar fordítása: Marx: A polgárháború Franciaországban, in Marx–Engels: *Művei*, 17. kötet, Kossuth Könyvkiadó, 1968. 285. skk. A fordító nincs feltüntetve.] Továbbá Karl Marx: Der achzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in MEW, 8. kötet, i. k. 111. skk. [Magyar fordítása: Marx–Engels: *Művei*, 8. kötet, Kossuth Könyvkiadó, 1967. 101. skk. A fordító nincs feltüntetve.]

²³⁸ A marxai történelmi írások hatásos és erre a szempontra irányított interpretációját nyújtja: John F. Rundell: *Origins of Modernity. The Origin of Modern Social Theory from Kant to Hegel to Marx*, Cambridge, 1987. 146. skk.

még egy harmadik jelentése is, amely Marx történeti írásaiban azt a tendenciát emeli ki, hogy az osztályharcot pusztán az önmegvalósítás kollektív formáira vonatkozó küzdelemként kell értelmeznünk. Ekkor azonban azon konfliktusok esetén, amelyeket bemutattunk, tulajdonképpen nem egy morális történevről van szó, amely megengedi a társadalmi felbomlás lehetőségét, hanem a principiálisan összeegyeztethetetlen értékek örök harcának egyik metszetéről.

Marx a két konfliktusmodell, amelyek az érett műveiben egymásnak ütköznek (a gazdaságelméleti írások utilitarista koncepcióját és a történelmi tanulmányok expresszív kiindulópontját) egyetlen helyen sem próbálta már szisztematikusan összekötni: a gazdaságilag feltételezett érdekkonfliktusok alaptétele és az összes konfliktusnak az önmegvalósításra való relativisztikus visszavezetése közvetítés nélkül áll egymással szemben. Marx azonban a társadalmi osztályok harcát (amely a saját elméletének mindenkor egyfajta teoretikus magvát alkotta) sohasem érthette a morálisan motiváló konfliktusok forrásaiként, amelyek segítségével pedig az elismerési viszonyok különböző aspektusait analitikusan meg lehet különböztetni egymástól. És ezért egész életében nem tudta a saját projektjének normatív céltételezéseit ugyanabban a társadalmi folyamatban lehorgonyozni, amelyet pedig az „osztályharc” kategóriájával állandóan szem előtt tartott.

Georg Sorel összes írása harcba szállt az utilitarista tendenciákkal szemben, amelyek a történelmi materializmus tradíciójában gyorsan kiterjedhettek, mivel Marx maga is az érdekevezérelt aktorok modelljét tartotta szem előtt. Sorel elméleti műve a marxizmus történetének az egyik legöntörvényűbb, politikailag pedig legambivalensebb terméke. A temperamentumát tekintve a gyors lelkesedésre hajlamos Sorel nem rettent vissza sem a politikai frontok gyors váltogatásától, sem pedig a gondolati irányzatoknak az eklekticizmus küszöbét átlépő integrációjától. A gyakorlati szerepvállalásai során a monarchisztikus jogok mellett ugyanúgy sikraszállt, mint a bolsevizmus mellett, a marxizmus újrateremtése során pedig Vicótól, Bergsontól, Durkheimtől, sőt az amerikai pragmatizmustól származó ösztönzéseket próbált magáévá tenni.²³⁹ Az elméleti alapmeggyőződése természetesen – amely vörös fonalként húzódik végig az életművön, és amely a hirtelen váltásokat is utólag érthetővé teszi – már kezdettől fogva az utilitarizmus (mint egy olyan gondolati rendszer, amely eltorzítja a marxizmus etikai céltételezéseit) legyőzésére irányult.²⁴⁰ Az az elképzelés, hogy az emberi cselekvésnek az érdekek célracionális követésében kellene feloldódnia, őt alapvetően akadályozta azoknak a morális hajtóerőknek a felismerésében, amelyekből az emberek kreatív teljesítményei valóban táplálkozni szoktak. Azon az úton, amelyet az elméleti munkája

²³⁹ Sorelról lásd általánosságban Michael Freund: *Georges Sorel. Der revolutionäre Konservatismus*, Frankfurt am Main, 1972. Helmut Berding: *Rationalismus und Mythos. Geschichtsauffassung und politische Theorie bei Georges Sorel*, Minden–Wien, 1969.

²⁴⁰ Ez a tézise Isaiah Berlin lenyűgöző tanulmányának. Lásd Georges Sorel, in *Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte*, Frankfurt am Main, 1982. 421. skk.

számára fölvázolt, Sorelnek el kellett jutnia a társadalmi harcok olyan morális koncepciójához, amely viszonylag sok ponton érintkezik a fiatal Hegel konfliktusmodelljével.

Sorel elméletének alapját a társadalmi cselekvésnek egy olyan fogalma alkotja, amely a célracionális érdekkövetés modellje helyett valami új kreatív létrehozását tartja szem előtt. De már a Vico műveivel (amelyekből az emberi kreativitás társadalmi szerepébe való betekintést meríti) foglalkozva felfedezi, hogy ez az utilitarisztikus kiinduló motívum tartalmaz egy moráleméleti elemet: az alkotóan létrehozott eszmekomplexus, amely meghatározza egy történelmi korszak kulturális horizontját, mindenekelőtt olyan képzetekből áll össze, amelyekben rögzítve van, hogy mi az ami erkölcsileg jó és az emberi méltóságnak megfelelő. A következő lépésben, amelyben Sorel az ily módon nyert gondolati keretet tovább pontosítja, még egyszer Vicóhoz fordul: mivel a mércék tekintetében (amelyekkel az erkölcsi jó képzetek mérhetők) a szociális osztályok között nem áll fenn egyetértés, ezért az új eszmék kreatív létrehozásának történeti folyamata beleágyazódik az osztályok harcába. A társadalmi osztályok állandóan azon fáradoznak, hogy a saját normáik és tisztességképzeléseik számára általános megfogalmazásokat találjanak, amelyek igazolhatják, hogy alkalmasak a társadalom egészének morális megszervezésére. De mivel csak a jogi médium alkalmas arra, hogy képviselje a partikuláris morálfelfogások átfogó kifejezési eszközeit, ezért az osztályharc mindig és kényszerűen a jogvita alakját veszi magára: „A történelem csoportküzdelmeken keresztül játszódik le. Vico azonban belátta, hogy ezek a harcok nem mind azonos jellegűek, amiről a kortárs marxisták gyakran megfedkeznek. Vannak konfliktusok, amelyeknek az a céljuk, hogy magukhoz ragadják a politikai hatalmat [...] aztán vannak mások, amelyek a jogok megszerzésére irányulnak. Csak ezek az utóbbi harcok jönnek szóba, ha a marxi értelemben osztályharcról beszélünk. Talán jó lenne, a félreértések elkerülése végett, ha ebben az esetben a jogért vívott osztályharcról beszélnénk, hogy rámutassunk arra, hogy a princípiumuk a jogi felfogások közötti konfliktusok.”²⁴¹

De mindenesetre még ez az alaptétel sem teszi felismerhetővé, hogy hogyan kell elképzelnünk az osztályspecifikus morál és a jogi normák egymáshoz való viszonyát, ha már ezek szociális szembeállításából kell adódnia az „osztályharc etikai kvalitásának”.²⁴² Eddig ugyanis nem állítottunk mást, mint hogy a társadalmi csoportoknak az erkölcsi jóra vonatkozó elképzeléseiket először mindig jogi koncepciókba kell átültetniük, és csak ezután léphetnek be a társadalmi küzdelmek arénájába. A morál és a jog viszonyának további megvilágítására Sorel abban a pillanatban kap ösztönzést, amikor az „etikai szocializmus” formájában

²⁴¹ Georges Sorel: Was man von Vico lernt, *Sozialistische Monatshefte*, 2 (1898), 271.

²⁴² Georges Sorel: Die Ethik des Sozialismus, *Sozialistische Monatshefte*, 8 (1904), 372. Lásd ehhez Shlomo Sand: Lutte de classes et conscience juridique dans la pensée de Georges Sorel, in J. Julliard – Shlomo Sand (szerk.): *Georges Sorel et son temps*, Paris, 1985. 225. skk.

egy olyan gondolati irányzattal találkozunk, amely mindenekelőtt a marxizmus moráleméleti alapjaival foglalkozik. Az új kiindulópontot, amely a marxi elmélet igényeit szigorúan a kanti etikával próbálja megalapozni, természetesen nem veszi át mint olyant, hanem egy öntörvényű, hegelianus átinterpretálásnak veti alá, amelynek végén egy empirikus hipotézis áll a mindennapi moráleképzelések karakteréről. Sorel most azokat az erkölcsi normákat, amelyeket az elnyomott osztályok újra és újra alulról belevisznek a jogi küzdelmekbe, visszavezeti a társadalmi élet azon affektív tapasztalataira, amelyeket a fiatal Hegel még a „természetes erkölcsiség” fogalmával foglalt össze. A családban minden emberi individuum a „kölcsonös jóindulat és tisztelet”²⁴³ gyakorlatán keresztül kifejleszt egy olyan morális szenzóriumot, amely a morális jóról kialakuló összes későbbi képzetének magját alkotja. Az ilyen kiérlelt morálfelfogások ezért nem képviselnek mást, mint azon tapasztalati értékek szociálisan általánosított változatát, amelyet az egyes ember gyermekkorában mint a „tiszteletre méltó élet”²⁴⁴ feltételeit sajátította el. De ezek az affektív módon lehorgonyozott mértékek és normák akkor sem alkalmasak „egy új jogrendszer felépítésére”, ha a kollektív moráleképzelések szilárd részeivé válnak, mivel elvileg – ahogy Sorel mondja – csak „negációkat” tartalmaznak.²⁴⁵ Ez pedig azt jelenti, hogy mindig csak olyan negatív érzelmi reakciókról van szó, amelyekben az egyes vagy a társadalmi csoport számára nyilvánvalóvá válik, hogy milyen képzetek vannak a mindenkor morális jóról. A morál Sorel szerint a megsértés és a megbántás mindazon érzéseinek összessége, amelyekkel akkor reagálunk, ha valami olyasmi történik velünk, amit morálisan megengedhetetlennek tartunk. Ennyiben a morál és a jog különbsége azon az alapvető differencián mérhető, ami a negatív érzelmi reakciók és a pozitív normatélélezések között áll fenn.

Az a kép, amelyet Sorel eddig az osztályok közötti normatív küzdelmekről felvázolt, e megfontolásokon keresztül lényegesen kitágul. Mint motivacionális hajtóerő, amely az elnyomott osztályok morális harcát tartósan mozgásban tartja, most a megélt jogtalanságok és az elszenvedett megaláztatások kollektív érzése jelenik meg. Azok az erkölcsi igények, amelyeket a szóban forgó társadalmi csoport tagjai a családon belüli odafordulás tapasztalatával együtt megszereztek, a szociális jogtalanság-érzések formájában úgy folynak bele a társadalmi életfolyamatba, hogy az az uralkodó, jogilag lehorgonyozott normarendszerrel való konfrontációhoz vezet. Sorel ezt az eszmét kifejezendő fogalmi különbséget tesz a „történeti”, vagyis elfogadott, és az emberi, vagyis morális jogalap között: „A társadalmi szerveződés egészének bázisát alkotó történeti jogalap és a morális tanításra épülő emberi jogalap újra és újra konfliktusba kerülhet egymással. Ez az ellentét sokáig minden hatás nélkül maradhat; de mindig elő fognak fordulni olyan ese-

²⁴³ I. m. 371.

²⁴⁴ I. m. 382.

²⁴⁵ I. m. 375.

tek, amikor az elnyomott individuum panaszai számunkra szentebbnek tűnnek, mint a társadalom alapjául szolgáló tradíciók.”²⁴⁶

Ebből a gondolatmenetből mindenestre már azt is kiolvashatjuk, hogy az osztályharc morálelméleti modelljének bázisaként Sorel a jog relativisztikusan lerövidített fogalmát használja. A társadalmi jogrendben mindig csak a pozitív normák intézményes kifejeződése az, amelybe egy politikai uralomhoz jutott osztály a saját, a társadalmi megvetés korábban megélt érzéseit transzformálni tudja. És ezért minden elnyomott osztálynak, amely megint csak alulról próbál küzdeni az uralkodó társadalmi rend szelektív jogrendjével szemben, a kezdetben negatív morális képzetét pozitív jogi normákká kell átalakítania, mielőtt harcba szállhatna a politikai hatalomért. Minden állami jogrend ennyiben a partikuláris jogtalanságérzés megtestesülése, amellyel minden társadalmi osztály fel van szerelve, amely morálisan kontingens okoknál fogva éppen rendelkezik a politikai hatalom fölött. A „jog” ilyen hatalomtechnikailag megrövidített fogalma reménytelenül félreismeri a jogi elismerés univerzalisztikus potenciálját, és ezen az az utolsó fordulat sem változtat semmit, amelyet Sorel a maga elméleti alapmodelljének adott. Bergson erős hatása alá kerülve,²⁴⁷ annak életfilozófiájából a társadalmi mítosznak egy olyan fogalmát fejlesztette ki, amely az új jogeszmék kollektív létrehozásának folyamatát azok kognitív szerkezetére tekintettel átláthatóvá teszi. Mert az embernek mint elsődlegesen affektív lénynek inkább van intuitív hozzáférése a szemléleti képekhez, mint a racionális érvelésekhez, ezért a leginkább a társadalmi mítoszok azok, amelyek a maga menetében meghatározatlan jövő képi megkonstruálásán keresztül az elnyomott rétegek „megvető felháborodási érzéseit”²⁴⁸ pozitív jogprincípiummokká tudják átformálni.

A társadalmi mítoszlól szóló tanítás csak megpecsételi azt a tendenciát, amely Sorelnek a marxizmus morálelméleti transzformációjára vonatkozó ambivalens kísérletében végül mégis uralkodó lesz. Habár ő volt az, aki mindenki másnál inkább képes volt arra, hogy azt az interpretációs keretet, amelyet az elismerését vívott harc eszméje nyújt, a morális érzések empirikus anyagával feltöltse, de ez ugyanakkor mégiscsak visszavetette őt a machiavellisztikus tradíció pályájára. Mivel minden csoportspecifikus igény egy „tiszteletre méltó életre”, alapjában véve a jogi elismerésnek ugyanazt az érdekét fedi le, ezért minden tetszőleges jogrendszer, amíg azt a politikai hatalom hordozza, ugyanazt az érvényességet reklamálhatja a maga számára. A relativisztikus konzekvencia annak a két elismerési formának a hallgatóságos dedifferenciálódásával jön létre, amelyeket mind Hegel, mind Mead tisztán megkülönböztetett egymástól. Ha ugyanis a kollektív öntiszteletre vonatkozó szükségletet – amire Sorel messzemenően összpontosít –

²⁴⁶ Uo.

²⁴⁷ A Bergson-recepcióhoz lásd Michael Freund: *Georges Sorel*, i. k. 9. fejezet. Hans Barth: *Masse und Mythos*, Hamburg, 1959. 3. fejezet.

²⁴⁸ Georges Sorel: *Über die Gewalt*, Frankfurt am Main, 1981. 152.

szinte észrevétlenül olyan igényként fogalmazzuk meg, amely a jog elismerési formájában teljes kielégülést talál, akkor az ebben rejlő formális-univerzális kényszernek szükségképpen ki kell szorulnia a horizontból. Azok a csoportspecifikus jogtalanságérzetek, amelyek elemzésére Sorel egész elmélete irányul, nem tesznek elég éles különbséget az értékképzetek megvetése és az autonómiaelvárások megsértése között; és ezért ő a jogot nem tekinti olyan médiumnak, amelyben a szubjektumok univerzalizálásra képes autonómiaigényei elismerést kaphatnak, hanem a partikuláris érdekek kifejezését szolgáló, erényes élet képzeteiként ragadja meg őket. Ennek következtében hiányzik belőlük minden olyan normatív kritérium, amelynek segítségével különbséget tehetnénk a morálisan igazolt és igazolatlan jogrendszerek között úgy, hogy ennek belső karakterét végül teljesen átengedi a politikai hatalmi harcnak. Az az elméleti határozottság, amellyel Sorel az elismerésért vívott harcot az önmegvalósítás egyetlen dimenziójára szűkítette le, a politikai tájékozódásában katasztrofális következményekhez vezetett: mivel a polgári jogállamban sohasem tudta megkülönböztetni a morális vívmányokat ezek osztályspecifikus alkalmazási módjától, ezért ő minden politikai-normatív differenciától függetlenül, azoknak az oldalára állt, akik ezt radikálisan destruálni akarták.²⁴⁹ És ez még Sorelnek azon közvetett tanítványaira is érvényes – mint pl. Hendrik de Manra –, akik az írásaitól annyiban hagyták ösztönözni magukat, hogy a munkásosztály társadalmi ellenállását nem a gazdasági érdekek alapján értelmezték, hanem a megsértett tisztesség érzésére vezették vissza. Azonban de Man esetében is az arra való képtelenség, hogy a modern jog szféráját a maga univerzalisztikus tartalmában észlelje, a politikai jobboldal populisztikus irányzataival való szimpátiához vezetett.²⁵⁰

Sorel életművére Jean-Paul Sartre végül (a bennünket itt érdeklő gondolati mozgalom harmadik reprezentánsa) mindig csak a lehető legnagyobb megvetéssel hivatkozott.²⁵¹ De ugyanakkor a kései írásaiban osztja Sorelnek azt az elméleti felfogását, hogy a szociális konfliktusokat és küzdelmeket elsődlegesen a kollektív szereplők közötti elismerési viszonyokban bekövetkezett zavarokként kell értelmezni. Ezt az interpretációs modellt – amely mindenekelőtt a politikai és a kordiagnosztikai elemzéseinek része – Sartre természetesen csak a korai egzisztenciafilozófiai koncepciójának fokozatos átdolgozásával hozhatta létre. A korai fő művében, *A lét és a semmiben* ugyanis még annyira meg volt győződve arról, hogy az emberek között nem lehetségesek sikeres interakciók, hogy a társadalmi kommunikációk csak feltételes eltorzításának perspektíváját nem tudta volna elfogadni.

²⁴⁹ Lásd ehhez H. Berding: *Rationalismus und Mythos*, i. k.

²⁵⁰ Hendrik de Man: *Zur Psychologie des Sozialismus*, Jena, 1927. Sorelhoz lásd itt 115.

²⁵¹ Lásd pl. Jean-Paul Sartre: *Die verdammten dieser Erde von Frantz Fanon*, in uő: *Wir sind alle Mörder. Der Kolonialismus ist ein System*, Reinbek bei Hamburg, 1988. 146. [Magyar fordítása: Sartre: *Előszó*, in Fanon: *A föld rabjai*, i. k. 13.]

Sartre eredeti interszubjektivitáselmélete, amelyben az „elismerésért vívott harc” az emberi létezés egzisztenciájaként válik örökkévalóvá, a „magáért való lét” és a magában való lét” ontológiai dualizmusát alkalmazza az idegen egzisztencia transzcendentálfilozófiai problémájára: mert minden emberi szubsztancia, mint magáért való lény, megtapasztalja a saját cselekvéstervezeteinek permanens transzcendenciáját; a másik pillantását, amelyen keresztül egyáltalán eljuthat az öntudathoz, az egzisztenciális lehetőségeinek tárgyiasító rögzítéseként éli meg. Egy ilyen a negatív érzelmek által szignalizált veszély elől egyedül azzal a kísérlettel tud kitérni, hogy a pillantás-elfoglalás irányát megfordítva a másikat a maga részéről egyetlen élettervezethez köti. A reciprok eldologiasításnak ezzel a dinamikájával a konfliktus egyik eleme bevonul a társadalmi interakciók minden formájába, úgyhogy az emberek közötti megbékülés állapotára való kilátás ontológilag ki van zárva.²⁵²

Az interszubjektitásnak ezt a negativisztikus elméletét (amelynek konceptuális gyengeségeit időközben különböző oldalakról megvilágították)²⁵³ Sartre mindenestre a politikai-filozófiai írásaiban hamarosan visszaszorítja egy erősebben historizáló álláspont mögé. A *Zsidókérdés* című kis tanulmányában amely egyértelműen jelzi az elméleti fordulatot, az antiszemitizmust a társadalmi megvetés egy olyan formájának tekinti, amelynek a keletkezési okai a kispolgárság osztályspecifikus tapasztalatainak történelmi dimenziójában nyugszanak; és ennek megfelelően a zsidók társadalmi viselkedési normáit ama kétségbeesett erőfeszítés kifejezési eszközeiként vizsgálja, hogy a megtagadott elismerés feltételei közepette mégiscsak megőrizzenek egyfajta kollektív öntiszteletet.²⁵⁴ A fenomenológiai elemzések objektumszférájával együtt Sartre-nál rejtett módon az emberek közötti interakciós viszonyok dinamikáját meghatározó logika is megváltozik. Mivel annak helyébe, amit eddig az egyes szubjektumok egzisztenciális tapasztalatai foglaltak el, a társadalmi kollektívumok történelmi tapasztalatai kerültek, most a kommunikációs viszonyok principális változtathatósága lép előtérbe. Az ily módon körvonalazott gondolati modell már előre jelzi azt az utat, amelyet Sartre korának politikai szituációjáról szóló egy sor tanulmányban be fog járni: az elismerésért vívott harc már nem az emberi egzisztálási mód megkérdőjelezhetetlen

²⁵² Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts*, Reinbek bei Hamburg 1962. Harmadik rész, első fejezet. [Magyar fordítása: Sartre: *A lét és a semmi*, i. k. 279. skk.]

²⁵³ A leghatásosabbak a következők: Michael Theunissen: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin – New York, 1977. VI. fejezet. Charles Taylor: *Was ist menschliches Handeln?* in uő: *Negative Freiheit? Zur Kritik der neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt am Main, 1988. 9. skk.

²⁵⁴ Jean-Paul Sartre: *Betrachtungen zur Judenfrage*, in uő: *Drei Essays*, Frankfurt am Main – Berlin – Wien, 1979. [Magyar fordítása: Sartre: *Elméletek a zsidókérdésről*, Göncöl Kiadó, é. n.] Lásd ehhez Axel Honneth: *Ohnmächtige Selbstbehauptung. Sartres Weg zu einer intersubjektivistischen Freiheitslehre*, *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*, 2 (1987). 82. skk.

strukturális vonása, hanem a társadalmi csoportok közötti aszimmetrikus viszony alapvető és legyőzhetetlen következménye. Ez a történetileg relativizált konfliktusmodell uralja mindenekelőtt azokat az esszéket, amelyeket Sartre a „Négritude” antikolonialisztikus mozgalmáról írt.²⁵⁵ A kolonializmust itt egy olyan társadalmi állapotként értelmezi, amely a kölcsönös elismerés interszubjektív viszonyait oly módon deformálja, hogy a részt vevő csoportok egyformán egy kvázi-neurotikus viselkedési sémába lesznek bepréselve: amíg a kolonizálók az önmegvetést, amelyet önmagukkal szemben éreznek, mert szisztematikusan megálázzák a bennszülötteket, csak cinizmussal vagy felfokozott agresszióval tudják feldolgozni, addig a kolonizáltak a „mindennapi sértéseket” csak a viselkedésük két részre hasításával tudják elviselni. Az egyik oldalon áll a rituális átlépés, a másikon pedig a túlzott habituális alkalmazkodás.²⁵⁶

Ha Sartre-nak ezek a meggondolásai a szociálpszichológiai vizsgálatokhoz képest némileg megkonstruáltak, sőt nyersnek hatnak, úgy az a kommunikációelméleti kulcs, amelyet ezek alapjává tesz, empirikus célokból mégis csak érdekes: az olyan aszimmetrikus kommunikációs minták, mint amilyenek a koloniális rendszerben a behatólók és a bennszülöttek között fennállnak, számára olyan interakciós viszonyokat képviselnek, amelyek a kölcsönös elismerés viszonyainak egyszerre való megtagadását és fenntartását követelik. Ahhoz, hogy egymás között egyáltalán képesek legyenek a szociális interakciók valamilyen formájára, a koloniális úrnak egyszerre kell elismernie és megvetnie a bennszülöttet mint emberi személyt, „egyszerre kell követelnie és megtagadnia az emberi sorsot”.²⁵⁷ A társadalmi viszonyok ilyen jellemzéséhez, amelynek a támasztott elismerési igények ilyen kölcsönös cáfolatából kell kiindulnia, Sartre már most beveti a „neurózis” fogalmát, amelynek szisztematikus alapjait csak a későbbi nagyszabású Flaubert-tanulmányában fogja kidolgozni. A „neurózis” számára már itt is és később is nem egy individuális, pszichésen feltételezett magatartási zavart jelent, hanem az interakciós viszonyok patológikus eltorzítását, amely azáltal adódik, hogy a rejtett módon ható elismerési viszonyok egyidejűleg kölcsönösen megtagadtatnak.²⁵⁸

Természetesen a kolonializmusról szóló esszékből az is világos lesz, hogy Sartre mennyire nincs tisztában azzal, hogy tulajdonképpen hogyan is lehetne meghatározni az ember elismerésre méltó státuszát. Annak kritériumát, hogy a bentlakók a koloniális rendszerben megvetésben részesülnek, az „emberi jogok” célzott megvonásában látja; egy ilyen meghatározás azonban normatív módon már feltételezi az elemi alapjogok univerzalizmusát, amelyekről más helyen, de egyide-

²⁵⁵ Jean-Paul Sartre: *Wir sind alle Mörder*, i. k.

²⁵⁶ Jean-Paul Sartre: *Die verdammten dieser Erde* von Frantz Fanon, i. k. 150–151. [Magyar fordítása: i. m. 17.]

²⁵⁷ I. m. 151. [Magyar fordítása: i. m. 18.]

²⁵⁸ Lásd pl. i. m. 151. és 152. [Magyar fordítása: i. m. 17. és 18.]

júleg azt állítja, hogy „csak egy hazug ideológia volt, a rablás választékos igazolása”.²⁵⁹ De ugyanebben az összefüggésben az a gondolat is felbukkan, hogy a bennszülött a koloniális rendszerben azért nem részesül társadalmi elismerésben, mert a speciális életmódját és önmegvalósításának speciális formáját strukturálisan nem tűri meg. Mindkét meghatározás önmagában értelmes, amíg tisztán megkülönböztetjük őket, de Sartre-nál oly módon fonódnak össze, hogy egyszerre veszti el a maguk normatív jelentőségét.

Ez a fogalmi homály elárulja, hogy Sartre politikai elemzésének elméleti fejlődésével a filozófiai elméletalkotása sohasem tudott teljesen lépést tartani; mert azokról a normatív előfeltevésekről, amelyeket igénybe kell vennie, ha a társadalmi konfliktusokat az elismerési viszonyok reciprocitásának morális szempontjából veszi szemügyre, egészen élete végéig – néhány kísérlete ellenére – már nem tudott számot adni.²⁶⁰ A kései Sartre filozófiai írásaiban újra és újra utal a kölcsönös elismerésnek egy normatív koncepciójára, de sohasem fejleszti tovább egy olyan explikációs szintig, amelyre azért lett volna szükség, hogy a kordiagnosztikai elemzésekben ezt tisztán fel tudja használni. Ezért Sartre a maga politikai írásaiban végül ugyanazon fogalmi zavar áldozatául esett, amely már Sorel politikai elméletére is alapvetően rányomta a maga bélyegét. Mivel Sartre sem tett analitikusan világos különbséget az elismerés jogi és jogon túli formái között, ezért nála is (ugyanúgy, mint Sorelnél) az individuális vagy a kollektív önmegvalósítás célja szükségképpen összegubancolódik a szabadságjogok kitérítésével. Sartre ezért ugyanúgy, mint Sorel a polgári jog formalizmusának nem tudta megadni azt a morális helyi értéket, amely abban a mértékben lép előtérbe, ahogy az „elismerésért vívott harcban” Hegellel és Meaddal megkülönböztetjük a három különböző szintet.

A példaszerűen felvázolt gondolati áramlat egy sor belátással és kitérítéssel tudta gazdagítani az elismerésért vívott harc ama modelljét, amelyet Hegel a maga jénai írásaiban merészen szembehelyezett az újkori társadalomfilozófia egészével: Marx volt az, akinek, ha történetfilozófiailag hiposztázálva is az alapfogalmainak egész építményével, a munkát mint a kölcsönös elismerés centrális médiumát sikerült átláthatóvá tennie; Sorelnek pedig sikerült a Hegel által középpontba helyezett harctörténet affektív oldalán a megvetés olyan kollektív érzéseit feltárnia, amelyekről az akadémikus tudományok csak nagyon ritkán vesznek tudomást, és Sartre végül az „objektív neurózis” fogalmával elő tudta készíteni az utat egy olyan perspektíva számára, amelyből a társadalmi uralmi struktúrák egészét majd az elismerési viszonyok patológiáiként lehet megragadni. De a három szerző közül egyik sem tudott hozzájárulni a Hegel által megalapozott és a meadi szociálpsi-

²⁵⁹ I. m. 155. [Magyar fordítása: i. m. 21.] Lásd ezzel szemben Sartre „a polgári liberalizmus latens univerzalizmusáról” szóló beszédét, in uő: *Der Kolonialismus ist ein System*, i. k. 28.

²⁶⁰ Ehhez a tézishhez lásd Mark Hunyadi: *Sartres Entwürfe zu einer unmöglichen Moral*, in Traugott König (szerk.): *Sartre. Ein Kongreß*, Reinbek, 1988. 84. skk.

chológia által elmélyített koncepció szisztematikus továbbfejlesztéséhez. Számukra az elismerési modell normatív implikációi – amelyeket másrészt empirikusan gyakran virtuóz módon használtak – mindig túlzottan átláthatatlanok, sőt idegnek maradtak ahhoz, hogy az explikációikat egy új szintre tudták volna emelni.

8. Megvetés és ellenállás: a társadalmi konfliktusok morális logikájáról

Marx ugyanúgy, mint Sorel és Sartre, vagyis a bemutatott elméleti tradíció három reprezentánsa, egy tudomány előtti szinten mindig is tarthatta magát ahhoz a tapasztalathoz, hogy a koruk társadalmi mozgalmainak önértelmezését erősen áthatotta az elismerés fogalmiságának szemantikus potenciálja. Marx számára, aki közvetlen közről figyelte a munkásosztály első szerveződési kísérleteit, minden kétség felett állt, hogy a létrejövő mozgalom átfogó célkitűzései a „méltóság” fogalmában összegeezhetők; Sorel, a francia szindikalizmus elméleti kísérője, egész életében a „tisztesség” konzervatív hangzó kategóriáját alkalmazta a munkásosztály politikai követeléseinek morális tartalmára; és végül az ötvenes évekbeli Sartre Frantz Fanon híres könyvében egy olyan antikolonialista vitairattal találkozott, amely az elnyomott fekete-afrikaiak tapasztalatait a hegeli elismeréstárgyításra visszanyúlva próbálta értelmezni.²⁶¹ Mindenesetre e három elméletalkotó politikai-köznapi észlelésének ugyan lényeges eleme volt, hogy a társadalmi konfliktusok a kölcsönös elismerés implicit szabályainak megsértésére vezethetők vissza, de ez a tapasztalat a létrejövő társadalomtudományok fogalmi keretében alig-alig csapódott le. Mielőtt a társadalmi harc kategóriája egyáltalán konstitutív szerepet kaphatott volna, az utilitarista és darwinista gondolati modellek hatására rendkívül gyorsan az élet és a túlélési esélyek konkurenciájának jelentését vette föl.

Sem Emile Durkheim, sem Ferdinand Tönnies, akik mindketten a morális krízis kritikai diagnózisának szándékával közeledtek az empirikus szociológia kidolgozásához, a társadalmi küzdelmeknek nem tulajdonítottak szisztematikus szerepet az alapfogalmak kifejtésekor. Bármilyen mélyen bele is láttak a társadalmi integráció morális előfeltételeibe, mégsem mentek vissza elméletileg a társadalmi konfliktusok kategóriájához. Max Weber ezzel szemben a társadalmiasodás folyamatát éppen a társadalmi csoportoknak az életvezetés konkuráló formái körül kialakult konfliktusában látja megalapozva; de a „harc” általa adott fogalmi meghatározásából mégis teljesen hiányzik mindenféle morális motiváció. A „szociológiai kategóriatan” ismert megfogalmazása szerint egy társadalmi viszony esetében mindenekelett akkor beszélhetünk harcról, ha az egyik fél „a saját akarátát

²⁶¹ Frantz Fanon: *Die verdammten dieser Erde*, Frankfurt am Main, 1966. [Magyar fordítása: Fanon: *A föld rabjai*, Gondolat Kiadó, 1985. Fordította: Staub Valéria.] Fanon Hegel-recepciójához lásd uő: *Schwarze Haut, weiße Masken*, Frankfurt am Main, 1988. VII. fejezet.

a másik vagy a többi féllel szemben keresztülviszi”, vagyis a harcot az életesélyek fölötti rendelkezési hatalom növelésének szándéka irányítja.²⁶² Georg Simmel végül, aki a *Soziologie* című könyvének egy híres fejezetében a viszály társadalmasító funkciójával foglalkozik, a konfliktusok forrásaként az „ellenségességi ösztön” mellett egy társadalmi „különbség-érzékenységet” is megpróbál szisztematikusan figyelembe venni, de a személyes vagy a kollektív identitásnak ezt a dimenzióját oly kevésbé vezeti vissza az elismerés interszubjektív feltételeire, hogy a megvetés morális tapasztalatai egyáltalán nem jelennek meg mint a szociális konfliktusok kiváltó okai.²⁶³ Híres kivételt képez itt is – mint oly sok más tekintetben²⁶⁴ – a pragmatizmus szociológiai munkáitól befolyásolt „Chicago School”. Robert Park és Ernest Burgess híres tankönyvében – melynek címe: *Introduction to Science of Sociology* – a „Conflict” címszó alatt mindenesetre megjelenik a „struggle for recognitions”;²⁶⁵ de ha az etnikai vagy a nemzeti küzdelmek különös esetei kerülnek szóba, a „honor, glory, and prestige” pusztá megemlékezésén túl ebben a kontextusban sem tudunk meg semmit arról, hogy a morális logika hogyan határozhatná meg a társadalmi harcokat. Az akadémiai szociológián belül így az a belső összefüggés, amely a társadalmi mozgalmak kialakulása és a megvetés morális tapasztalata között gyakran fennáll, már a kiindulóponton át van metszve. A felfordulás, a tiltakozás és az ellenállás motívumai így kategoriálisan olyan „érdekek” alakultak át, amelyek állítólag az anyagi életesélyek objektíve egyenlőtlen elosztásából adódnak, anélkül, hogy a morális érzelmi beállítottságok köznapi hálójával még bármiféle kapcsolatot tartanának fenn. Azzal az uralmi helyzettel szemben, amelyet a hobbesi gondolati modell a modern társadalomelméleteken belül elfoglalt, az általunk tárgyalt, önmagukban még nem kész, sőt félrevezető tervezetek (amelyeket Marx, Sorel és Sartre dolgoztak ki) csak töredékei egy rejtett, sohasem teljesen kifejtett elméleti tradíciónak. Aki ma az ennek a tradíciónak a háttérben álló hegeli gondolati modellhez kapcsolódik, azzal a szándékkal, hogy ily módon megteremtse egy normatív tartalommal rendelkező társadalomelmélet alapjait, az mindenekelelt a társadalmi harcnak egy olyan fogalmára van ráutalva, amely az előzetesen adott érdekhelyzet helyett a morális jogtalanságérzetekből meríti a maga kiindulópontját. Egy ilyen alternatív, Hegelre és Meadre orientált paradigma alapvonásait addig a pontig szeretném rekonstruálni, ame-

²⁶² Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen, 1976. 20–21. [Magyar fordítása: Weber: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1987. 64. Fordította: Erdélyi Ágnes.]

²⁶³ Georg Simmel: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig, 1908. IV. fejezet: Der Streit, 247. ssk.

²⁶⁴ A „Chicago School” meggyőző felértékelését Hans Joas hajtotta végre. Lásd uő: *Symbolischer Interaktionismus. Von der Philosophie des Pragmatismus zu einer soziologischen Forschungstradition*, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 40 (1988). 417. skk.

²⁶⁵ Robert E. Park – Ernest W. Burgess (szerk.): *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, 1969. 241.

lyen már elkezd kirajzolódni, hogy a történetíráson belüli újabb tendenciák képesek igazolni a morális megvetés és a társadalmi harc közötti összefüggést.

Már az elismerési formák empirikusan kontrollált fenomenológiájára vonatkozó kísérletünk is világossá tette, hogy a három tapasztalati szféra egyikét sem lehet megfelelően ábrázolni anélkül, hogy ne támaszkodnánk egy belső konfliktusra. Az elismerés egy meghatározott formájára vonatkozó tapasztalatba mélyen bele van ágyazva az új identitási lehetőségek megnyitásának lehetősége, úgy hogy az ennek társadalmi elismeréséért vívott harc szükségszerű következményekhez vezet. De nem mind a három elismerési szféra tartalmazza önmagában azt a fajta morális feszültséget, amely képes lehet arra, hogy a társadalmi konfliktusokat vagy küzdelmeket mozgásba hozza: valamely harcot ugyanis csak akkor nevezhetünk „társadalmi”, ha a céljai az individuális szándékok horizontján túl egy olyan pontig általánosíthatók, amelyen egy kollektív mozgalom bázisává válhatnak. Ebből a kidolgozott megkülönböztetésre tekintettel először is az következik, hogy a szeretet mint az elismerés legelementárisabb formája nem tartalmaz olyan morális tapasztalatokat, amelyek önmagukból kiindulva társadalmi konfliktushoz vezethetnének. Ugyan a szeretet minden viszonyában annyiban jelen van a harc egzisztenciális dimenziója, hogy az összeolvadás és az én-elhatárolás csak a kölcsönös ellenállás legyőzésének útján tartható fenn; az ezzel összefonódó célok és vágyak azonban a primer kapcsolatok körén túlmenően nem általánosíthatók úgy, hogy nyilvános érdekekké válhatnának. Ezzel szemben a jog és a társadalmi megbecsülés elismerési formái már csak azért is morális keretet alkotnak a társadalmi konfliktusok számára, mert egész funkcionálási módjuk rá van utalva bizonyos szociálisan generalizált kritériumokra; az ilyen normák fényében (amilyen a morális kompetencia princípiuma vagy a társadalmiérték-elképzelések) a megvetés személyes tapasztalatait úgy kell interpretálnunk és ábrázolnunk, mint amelyek potenciálisan más szubjektumokat is érinthetnek. Ha tehát a jogviszonyban és az értékközösségben az individuális céltételezések elvileg nyitottak a társadalmi általánosítással szemben, akkor a szeretet viszonyában szükségképpen be vannak zárva egy primer viszony szűk keretei közé. Ebből a kategoriális korlátozásból már adódik egy első, nyers előretételezés arra, amit társadalmi harc alatt a megfontolásaink kontextusában értenünk kell: egy olyan gyakorlati folyamatról van szó, amelyben a megvetésre vonatkozó individuális tapasztalatok bizonyos értelemben egy egész csoport tipikus kulcsélményeivé válnak, úgy hogy cselekvést irányító motívumokként bele tudnak folyni a kitágított elismerési viszonyok kollektív követelésébe.

Ebben az előzetes fogalmi meghatározásban először is az a tisztán negatív tényállás tűnik fel, hogy közömbös a szokványos szociológiai konfliktuselmélet megkülönböztetéseivel szemben.²⁶⁶ Ha a társadalmi harcot a már említett módon a morális tapasztalat felől interpretáljuk, akkor az elméletileg még nem jelenti azt,

²⁶⁶ Lásd pl. Lewis A. Coser: *Theorie sozialer Konflikte*, Neuwied und Berlin, 1972.

hogy az ellenállás erőszakos vagy erőszakmentes formái mellett köteleznénk el magunkat. Inkább azt kell mondanunk, hogy deskriptív értelemben nyitva marad, hogy az anyagi, szimbolikus vagy passzív erőszak gyakorlati eszközei közül melyek azok, amelyek mint tipikusan megélt megvetések és megbántások önmagukat bizonyos társadalmi csoportokon keresztül nyilvánosan artikulálni és számon kérni tudják. A társadalmi konfliktusok intencionális és nem intencionális formáinak tradicionális megkülönböztetésével szemben a javasolt fogalom neutrális, mivel semmit sem mond arról, hogy az aktoroknak milyen mértékben kell a saját cselekedeteik morális hajtóerőinek tudatában lenniük. Itt könnyen el lehet képzelni olyan eseteket is, amikor a társadalmi mozgalmak az ellenállásuk morális magját bizonyos értelemben azért értik félre, mert magukból kiindulva a pusztá érdekkategóriák egyébként alkalmatlan szemantikájában értelmezik. Végül az ily módon értelmezett harc tekintetében a személyes és a nem személyes céltételezések alternatívája sem kielégítő, mert elvileg csak olyan általános eszmék és követelmények határozhatják meg, amelyekben az egyes aktorok megvetésre vonatkozó individuális tapasztalatai pozitív értelemben szerepelnek. Egy társadalmi mozgalom személytelen céltételezései és a tagjainak privát sérülési tapasztalatai között fenn kell állnia egy olyan szemantikai hídnak, amely van annyira teherbíró, hogy mindenkor megengedi egy kollektív identitás kiépítését.

A deskriptív nyitottsággal, amely a társadalmi harc javasolt fogalmát jellemzi, a másik oldalon természetesen szemben áll a maga explanatorikus tartalmának szilárd magja. A társadalmi ellenállás és felfordulás motívumai az összes utilitarisztikus magyarázati modelltől eltérően olyan morális tapasztalatok keretei között alakulnak ki, amelyek a mélyen ülő elismerési várákozások megsértéséből jönnek létre. Az ilyen várákozások a pszichén belül úgy függenek össze a személyes identitásalkotás feltételeivel, hogy az elismerésnek azokat a társadalmi mintáit rögzítik, amelyek alapján egy szubjektum a maga szociokulturális környezetében egyszerre autonóm és individualizált lényként megtisztelve érezheti magát. Ha a társadalom nem teljesíti ezeket a normatív várákozási beállítottságokat, akkor ez a megvetés érzésében kifejeződésre jutó morális tapasztalatot vált ki. A kollektív ellenállás motivációs bázisává az ilyenfajta sérülésérzetek csak akkor válhatnak, ha a szubjektum (aki ezeket tipikusnak tekinti az egész csoport számára) ezeket egy interszubjektív értelmezési keretben artikulálni tudja. Ennyiben a társadalmi mozgalmak keletkezése egy olyan kollektív szemantika lététől függ, amely a személyes csalódástapasztalatokat olyasvalamiként tudja interpretálni, amitől nemcsak az individuális én, hanem a szubjektumoknak egy egész köre érintve van. Az ilyen szemantikák előfeltevései – ahogy azt már George H. Mead is látta – olyan morális tanítások vagy eszmék, amelyek a társadalmi közösségre vonatkozó képzeiteinket normatív módon gazdagíthatják. A kitágított elismerési viszonyokra való kitekintéssel egyidejűleg ugyanis megnyílik egy olyan interpretációs perspektíva is, amelynek fényében átláthatók lesznek azok a társadalmi okok, amelyeket az individuális sérülésérzésekért kell felelőssé tennünk. Mihelyt az

ilyenfajta eszmék egy társadalmon belül növelték befolyásukat, létrehoznak egy olyan szubkulturális értelmezési horizontot, amelyen belül a privát módon feldolgozott megvetéstapasztalatokból létrejöhetnek a kollektív „elismerésért vívott harc” morális motívumai.

Ha a társadalmi harcok kialakulási folyamatát ezen a módon próbáljuk megragadni, akkor az említett szemponton kívül is találkozunk az elismerés tapasztalatával: a kollektív ellenállás, amely a közös megvetési érzések társadalomkritikai interpretációjából jön létre, nemcsak egy olyan gyakorlati eszköz, melynek segítségével számon kérhetjük az elismerés jövőbeli, kitágított mintáját. Ahogy az irodalmi és a társadalomtörténeti források mellett a filozófiai meggondolások is mutatják,²⁶⁷ az érintetteknek a politikai akciókban való részvétele azzal a közvetlen funkcióval is rendelkezik, hogy kiszakadjanak a passzív módon megtűrt lealacsonyítás benuult szituációjából, és ezen keresztül egy új pozitív önvonatkozást alakítsanak ki. A harc ilyen szekunder motiválásának alapja maga is szorosan összefügg a megvetés tapasztalati struktúrájával. A társadalmi szégyen érzésében megismertük azt a morális érzékelést, amelyben az öntudatnak az a mérséklése jut kifejezésre, amely a passzív módon eltűrt lealacsonyítást és megsértést tipikus módon kíséri; ha a cselekvésgátlás egy ilyenfajta állapotát a közös ellenállásban való részvétellel gyakorlatilag legyőzik, akkor az egyes ily módon megnyit a maga számára egy olyan kifejezési formát, melynek segítségével közvetlenül meggyőződhet a maga morális vagy társadalmi értékéről. A jövőbeli kommunikációs közösség az arra vonatkozó anticipált elismerésben, amit most képességgént megkövetel, egy olyan személyt részesít társadalmi tiszteletben, akitől az uralkodó feltételek minden elismerést megtagadnak. Ennyiben az individuális bevetés a politikai harcba – mivel éppen az a tulajdonságot demonstrálja nyilvánosan, melynek megvetését megbántásként fogja tapasztalni – az egyes embernek visszaajándékozza a maga elvesztett öntiszteletét. Megerősítőleg ehhez természetesen hozzájárul az elismerésnek az a tapasztalata is, amely azáltal hoz létre egyfajta szolidaritást a politikai csoporton belül, hogy lehetővé teszi a tagjai számára, hogy egymás között eljussanak egyfajta kölcsönös megbecsüléshez.

Az eddig elmondottakból – úgy tűnik – már adódik az a képzet, hogy a társadalmi küzdelem és a konfliktus minden formája elvileg az elismerésért vívott harcnak ugyanazt a mintáját követi: az ellenállás és a felfordulás minden kollektív aktusa aztán a maga kialakulása szerint a morális tapasztalatok egy olyan invariáns keretére vezethető vissza, amelyen belül a társadalmi valóság az elismerés és a megvetés történetileg változó grammatikája szerint interpretálható. Egy ilyen tézis mindenesetre ahhoz a fatális következményhez vezetne, hogy már eleve tagadnunk kellene minden olyan társadalmi harc lehetőségét, amely a kollektív ér-

²⁶⁷ Én itt a filozófiai irodalom megadására szorítkozom. Bernard R. Boxbill: *Self-Respect and Protest*, i. k. Lásd továbbá Jr. Thomas E. Hill: *Servility and Self-Respect*, in uő: *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge, 1991. 4. skk. Andreas Wildt: *Recht und Selbstachtung*, i. k.

dekek többé-kevésbé tudatos logikáját követi. Az, hogy ez empirikusan nem lehet így, hogy az ellenállás minden formáját nem lehet visszavezetni a morális igények megsértésére, azt már azok a történeti esetek is mutatják, amelyekben valóban a gazdasági túlélés pusztá biztosítása volt a tömeges tiltakozás és felbolydulás motívuma. Az érdekek olyan célirányos alaporientációk, amelyek már azért is hozzátapadnak az individuumok gazdasági és társadalmi helyzetéhez, mert ezeknek arra kell törekedniük, hogy fenntartsák a reprodukciójuk feltételeit. Az ilyen érdekek annyiban válnak kollektív beállítottsággá, amennyiben a különböző szubjektumok a társadalmi helyzetük közös vonásainak tudatára jutnak, és ezért a reprodukciós munka ugyanazon fajtájával látják magukat konfrontálva. Ezzel szemben azok a megvetésérzések alkotják a morális tapasztalatok magját, amelyek beágyazódnak a társadalmi interakciók struktúrájába, mert az emberi szubjektumok egymáshoz mindig bizonyos elismerési várakozásokkal közelednek, amelyekhez a pszichés integritásuk feltételei is kötődnek. Az ilyen jogtalanságérzetek annyiban vezethetnek kollektív cselekvésekhez, amennyiben a szubjektumok egy egész köre a saját társadalmi helyzetét tekintve tipikusként értelmezi. Azok a konfliktusmodellek tüntetik ki a kollektív érdekeket, amelyek a társadalmi küzdelmek létrejöttét és lefolyását a társadalmi csoportok ama kísérletére vezetik vissza, hogy fenntartsák, vagy kiterjesszék a reprodukciós esélyek feletti rendelkezési jogot. Ezen a tengelyen helyezkednek el ma mindazok a kiindulópontok, amelyek az ilyen érdekek által vezérelt küzdelmek spektrumát azáltal akarják kitágítani, hogy a csoportspecifikus reprodukciós esélyek meghatározásába kulturális és szimbolikus javakat is bevonnak.²⁶⁸ A kollektív jogtalanságérzetekből ezzel szemben egy olyan konfliktusmodell indul ki, amely a társadalmi harcok létrejöttét és lefolyását azokra a morális tapasztalatokra vezeti vissza, amelyekre a társadalmi csoportok a jogi és a társadalmi elismerés megvonása révén tesznek szert. Ott a szűkös javakért folyó konkurencia elemzéséről van szó, itt pedig a személyes integritás interszubjektív feltételeiért vívott harc elemzéséről. De ez a második, elismerésméleti konfliktusmodell nem helyettesítheti amaz első, utilitarista modellt, hanem csakis kiegészíteni akarhatja: mert az mindig empirikus kérdés, hogy milyen mértékben sorolható egy társadalmi konfliktus az érdekekövetés vagy a morálisreakció-követés logikája alá. Mindenesetre az érdekek dimenziójára való társadalomelméleti fixálódás a morális érzéseink társadalmi jelentőségére vonatkozó pillantásunkat oly tartósan eltorzította, hogy az elismerésméleti konfliktusmodell a kiegészítő funkción túl, ma egyidejűleg egy lehetséges korrektúra igényével is fellép. És még az a bonyolultabb eset is előfordulhat, hogy az, ami mint kollektív érdek egy konfliktusban cselekvésvezérlő, nem

²⁶⁸ A kíváncsú világozottsággal, de egy affirmatív beállítottságban Bourdieu elméletével szemben, ezt Markus Schwingel mutatta meg. Lásd uő: *Analytik der Kämpfe. Die strukturelle Soziologie Pierre Bourdieus als Paradigma des sozialen Kampfes und ihr Beitrag zu einer kritischen Analyse von Macht und Herrschaft*, Dissertation, Saarbrücken, 1991.

biztos, hogy valami végsőt és eredetit képvisel; lehet, hogy már eredetileg egy olyan morális tapasztalati horizontban konstituálódott, amelyben benne gyökereznek az elismerésre és a tiszteletre vonatkozó normatív igények. És nagyjából mindenütt ez az eset áll fenn, ahol egy személy vagy egy csoport társadalmi megbecsülése olyan egyértelműen korrelál bizonyos javak fölötti rendelkezés mértékével, hogy csak ezek megszerzése vezethet a megfelelő elismeréshez. A társadalmi konfliktusok ilyen korrigáló interpretációjának irányába mutat egy sor olyan mai történelmi vizsgálódás, amelyek a figyelmüket az alsóbb rétegek mindennapi morális kultúrájára irányítják. E tanulmányok eredményei hozzájárulhatnak ahhoz, hogy az itt kifejtett konfliktusmodellt legalábbis részben igazoljuk, és megvédjük a kézenfekvő ellenvetésekkel szemben.

Nem utolsósorban az utilitarisztikus gondolati modellek hatására a politikai mozgalmak történeti kutatása hosszú ideig oly szorosan hozzátapadt a kollektív érdekkövetés modelljéhez, hogy e kutatás számára teljesen rejtve maradt a társadalmi harcok morális grammatikája. Ez csak azután változott meg tartósan, miután a társadalomantropológiai és a kultúraszociológiai kutatási módszerek egyesítéséből mintegy két évtizeddel ezelőtt létrejött egy olyanfajta történetírás, amely szélesebben és megfelelőbben tudta szemügyre venni az alsóbb társadalmi rétegek konfliktus-magatartására vonatkozó normatív előfeltevéseket. Ennek a kiindulópontnak az az előnye a konvencionális történetíráshoz képest, hogy nagyobb figyelmet szentel a társadalom mindennapjaiba feltűnés nélkül beágyazódó morális cselekvési normák horizontjának megvilágítására. Mivel az antropológiai terepkutatások eszközei kiegészítik a történelmi vizsgálódásokat, ezért előtérbe léphetnek a normatív konszenzusnak azok az implicit szabályai, amelyekről a különböző szubkultúrák politikaireakció-viselkedése történelmileg függ. Egy ilyenfajta átorientálódás (amely a régebbi tradíció utilitarista előfeltevéseit normatív premisszákkal helyettesíti) kezdeményezője minden kétséget kizárólag az angol történész, E. P. Thompson volt. Thompson azokat a köznapis moráleképzeléseket vizsgálta, amelyek az angol alsóosztályokat a tőkés industrializáció kezdeteivel szembeni ellenállásra motiválták – ez az egész kutatási irányzat számára előkészítette a talajt.²⁶⁹ Thompson abból az elképzelésből indult ki, hogy a társadalmi felfordulás sohasem lehet a gazdasági ínség és a nélkülözés tapasztalatának megnyilvánulása; sokkal inkább a gazdasági ellátás elviselhetetlen állapota maga is mindig azokhoz a morális elvárásokhoz igazodik, amelyekkel az érintettek konszenzuálisan felruházzák a közösség organizációját. Gyakorlati tiltakozásra és ellenállásra ezért általában csak akkor kerül sor, ha valamely csoport tagjai a gazdasági helyzet megváltozását egy kimondatlanul is hatékony konszenzus normatív megsértéseként élik meg. Ennyiben a társadalmi harcok kutatása már feltételezi a morális konszenzus elemzését, amely nem hivatalosan megszervezi a társa-

²⁶⁹ Lásd Edward P. Thompson: *Plebejische Kultur und moralische Ökonomie. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main – Berlin – Wien, 1990.

dalomnak azt a kooperációs összefüggését, amely az uralkodók és az uraltak között elosztja a jogokat és a kötelességeket.

Természetesen ez a perspektívaváltás még nem ad a kezünkbe olyan eredményeket, amelyekkel történetileg alátámaszthatnánk azt a tézist, hogy a társadalmi küzdelmek elvileg az elismerésért vívott harc morális mintájaként értelmezhetők. Ehhez már csak azt kell járulékosan megmutatni, hogy egy ki nem mondott konszenzus megsértését az érintettek olyan folyamatként élik meg, amely megvonja tőlük a társadalmi elismerést, és ezért megsérti őket az önértékük érzésében. Egy ilyen motivációs összefüggés ábrázolásának első kezdeményezése azokból a történelmi vizsgálatokból származik, amelyek a Thompson által megnyitott kutatási keretet az individuális vagy a kollektív identitás dimenziójával tágították ki. A gyakorlati önvonatkozás komponensének bevonásán keresztül ugyanis hamarosan megmutatkozott, hogy a történelmileg mindenkor létező konszenzus a résztvevők számára egy olyan normatív szabályozás értelmével rendelkezik, amely rögzíti a kölcsönös elismerési viszonyokat. Barrington Moore, aki az „implicit társadalmi szerződés” fogalmával nem véletlenül kapcsolódik Thompson „moral economy” eszméjéhez, ezen a téren úttörő munkát végzett; az ő összehasonlító vizsgálata az 1848 és 1920 közötti német forradalmi felkelésekről, ahhoz az eredményhez vezettek, hogy a munkásságnak azok a részcsoportjai váltak aktívvá és militánssá, amelyek a szociálpolitikai változásokon keresztül a maguk addig elismert önvonatkozásában masszív fenyegetésnek kitéve érezték magukat.²⁷⁰ Moore az implicit társadalmi szerződést, tehát a normatív konszenzust, egy közösség kooperáló csoportjai közötti szabályok lazán szervezett csoportjaként értelmezi, amely egyúttal meghatározza a kölcsönös elismerés feltételeit. Mihelyt a politikailag kikényszerített innovációk egy ilyen ki nem mondott konszenzust megsértene, ennek szinte kényszerűen az egyes részcsoportok identitásának társadalmi megsértéséhez is el kell vezetnie; és csak a kollektív öntisztelet lehetőségének ezáltal kiváltott fenyegetése az, ami Moore szemében széles bázison álló politikai ellenállást és társadalmi forradalmat vált ki.

A mai történelmi vizsgálatok – amelyek a politikai felkelés motivacionális alkalmait a csoportspecifikus tisztességekkel kapcsolatos megsértéséhez kötik – megerősítik Barrington Moore felfogását; ezek a kutatások (amelyekre jó példák Andreas Grieflingernek a kézművestanoncokra vonatkozó vizsgálódásai) Thompson koncepcióját egy identitáselméleti komponenssel tágítják ki, amennyiben a morális elvárások politikai megcsalása és a tradicionális jellegű elismerési viszonyok megrázkódtatása között kimutatnak egy szisztematikus összefüggést.

²⁷⁰ Barrington Moore: *Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand*, Frankfurt am Main, 1982. Lásd ehhez az én recenzíós esszémet: Axel Honneth: *Moralischer Konsens und Unrechtsempfindung. Zu Barrington Moores Untersuchung „Ungerechtigkeit“*, in *Almanach. Suhrkamp Wissenschaft. Weißes Programm*, Frankfurt am Main, 1984. 108. skk.

Az ilyenfajta vizsgálatokból elegendő szemléleti anyagot meríthetünk ahhoz, hogy legalábbis első empirikus bizonyítékokat találjunk arra a tézisére, hogy a társadalmi küzdelmek az elismerésért vívott harc mintáját követik. Súlyos hátrány adódik azonban abból a körülményből, hogy az említett munkák az elismerési viszonyok strukturális önértékének túlzottan kis helyet biztosítanak, és így azok nem lehetnek többek a partikuláris életvilágok történelmi megragadásánál. A bemutatott események, legyenek azok spontán lázadások, szervezett sztrájkok vagy az ellenállás passzív formái, mindig megőriznek valamit a pusztá epizódok karakteréből, mert a helyi értékük a társadalom morális fejlődésében nem lesz egészen világos. Az egyedi folyamatok és az átfogó fejlődésfolyamatok közötti szakadékot csak akkor lehet betemetni, ha az elismerési viszonyok kitágításának logikáját a történelmi ábrázolás vonatkoztatási rendszerévé tesszük.

Ehhez a feladat kijelöléséhez kapcsolódik az a szükségszerűség, hogy az eddig bemutatott konfliktusmodellt már nemcsak a társadalmi küzdelmek kialakulásának magyarázati kereteként tekintsük, hanem ebben egy morális művelődési folyamat interpretációját is lássuk. Csak az elismerési viszonyok kitágításának általános logikájára való visszahúzódnás teszi lehetővé annak szisztematikus értelmezését, ami egyébként érthetetlen esemény maradna. Az egyedi történelmi harcok és konfliktusok ugyanis csak akkor leplezik le a társadalmi fejlődésben betöltött helyüket, ha megragadható lesz az a funkció, amelyet egy morális előrelépés megvalósítása számára az elismerés dimenziójában játszanak. Annak a perspektívának a radikális kibővítése, amelyből a történelmi folyamatot tekintenünk kell, természetesen megköveteli a primer kutatási anyagra vetett pillantás megváltoztatását is: a jogtalanságérzetek és a megvetési tapasztalatok, amelyekből a társadalmi harcok magyarázata kiindulhat, természetesen már nemcsak mint cselekvési motívumok lépnek előtérbe, hanem arra a morális szerepükre is rá kell kérdeznünk, amelyet az elismerési viszonyok kibontakozása során magukra vesznek. Ezzel a morális érzések – amelyek addig csak a társadalmi konfliktusok emocionális nyersanyagát alkották – elvesztik állítólagos ártatlanságukat és egy átfogó fejlődési folyamat hátráltató vagy felgyorsító elemeivé lesznek. Ez az utóbbi megfogalmazás egyébként félreérthetetlenül világossá teszi, hogy milyen követelményeket kell támasztanunk egy olyan elméleti koncepcióval szemben, amelynek az elismerésért vívott harcot modellszerűen mint a morális előrelépés történelmi folyamatát kell rekonstruálnia: ahhoz, hogy a történelmi harcokban meg tudjuk különböztetni az előremutató és a visszahúzó motívumokat, egy olyan normatív mércére van szükségünk, amely egy elképzelt végállapotra való hipotetikus előrenyúlással lehetővé teszi egy fejlődési irány kijelölését.

Az az általános interpretációs keret, amelyre most rá vagyunk utalva, azt a morális művelődési folyamatot írja le, amelyben (a harc egy idealizált folyamata mentén) a kölcsönös elismerés normatív potenciálja kibontakozhat. Azokban az elméleti megkülönböztetésekből, amelyeket Hegel és Mead meggondolásából le tudtunk szűrni, egy ilyen konstrukció megtalálhatja a maga szisztematikus kiindulópontját.

Eszerint a szeretet, a jog és a megbecsülés három elismerési formájának együttese az, amely megteremti azokat a társadalmi feltételeket, amelyek alapján az emberi szubjektumok önmagukkal szemben egy pozitív beállítottságot tudnak kialakítani. Mert csak az önbizalom, az öntisztelet és az önmegbecsülés kumulatív megszerzésének köszönhetően (ahogy azt egymás után az elismerés három formájának tapasztalata garantálhatja) képes egy személy arra, hogy önmagát autonóm és individualizált lényként ragadja meg, és ugyanakkor azonosuljon a maga céljaival és kívánságaival. Ez a hármas felosztás a modern társadalmakra jellemző differenciálódásoknak egy hipotetikus felvett kiinduló állapotra való visszavetítésével jön létre. Az elemzéseinkben ugyanis azt láttuk, hogy a jogviszony először is csak abban a pillanatban lép ki a társadalmi megbecsülés erkölcsi keretéből, amikor egy posztkonvencionális morál igényeinek vettetik alá. Ebben az értelemben kézenfekvő, hogy a leírandó folyamat kiindulópontja számára a társadalmi interakciók olyan formáját kell feltételeznünk, amelyben a három elismerési minta még szétválaszthatlanul összefonódik. Erre példa lehet egy archaikus belső morál is, amelyen belül a gondoskodás aspektusai sem a törzs tagjainak jogaitól, sem ezek társadalmi megbecsülésétől még nem váltak el teljesen.²⁷¹ A morális tanulási folyamatnak – amelyet a szemünk előtt lebegő interpretációs keretnek modellszerűen ábrázolnia kell – ezért kétféle teljesítményt kell nyújtania egyszerre: egyrészt elő kell idéznie a különböző elismerési minták differenciálódását, másrészt az ezzel megteremtett interakciós szférákon belül fel kell szabadítani a belsőleg jelen lévő potenciált. Ha ebben a tekintetben különbséget akarunk tenni az új elismerési színvonalak megvalósítása és az öntörvényű struktúráik kidolgozása között, akkor könnyen felismerhetjük, hogy csak a második folyamatot lehet közvetlenül visszavezetni a társadalmi harcok kiváltó lökésére.

Amíg az elismerési minták differenciálódása a társadalmi harcokra megy vissza (amelyek csak a szubjektív potenciál kibővítésének tág értelmében kapcsolódnak az elismerésre vonatkozó követelményekhez), addig az eredményekkel egy olyan szociokulturális nívót értünk el, amely működésbe lendítheti a mindenkori öntörvényű struktúrák működését. Mihelyt az emberekre vonatkozó szeretetet elválasztjuk a jogi elismerésüktől és a társadalmi megbecsülésüktől, azonnal létrejön a kölcsönös elismerés három olyan formája, amelyeken belül speciális fejlődési potenciállal a harc különböző fajtáinak csírái vannak elhelyezve. Csak most épülnek be (a jogviszonyhoz kötődő univerzalizálással és materializálással, az individualizálás és az egalizálás lehetőségével együtt) olyan normatív struktúrák az értékközösségbe, amelyek a megvetés érzelmekkel telített tapasztalatain keresztül hozzáférhetőek, és az ehhez kötődő harcokban számonkérhetőek. Az ellenállás ilyen kollektív formájának táptalaját az olyan szubkulturális szemantikák nyújtják, amelyekben a jogtalanságtapasztalatok számára van egy közös nyelv,

²⁷¹ Lásd ehhez pl. Arnold Gehlen: *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt am Main, 1969.

amely (bármilyen individuálisan is) az elismerési viszonyok kitágításának lehetőségeire utal. Leírni azt az idealizált ösvényt, amelyen ezek a harcok a modern jog és megbecsülés normatív potenciálját felszabadították, a szemünk előtt kibontakozó interpretációs keret feladata. Ez lehetővé teszi egy olyan objektív-intencionális keret létrejöttét, amelyben a történelmi folyamatok nem pusztá események, hanem egy konfliktussal teli művelődési folyamat szintjei, amelyek alapján leírhatjuk az elismerési viszonyok lépéséről lépésre való kitágítását. A mindenkor partikuláris harcok jelentősége eszerint azon a pozitív vagy negatív hozzájáruláson mérhető, amelyet az elismerés el nem torzított formáinak realizálásában magukra öltöttek. Egy ilyen mérce természetesen nem független attól a kommunikatív állapotról való előrenyúlástól, amelyben a személyes integritás interszubjektív feltételei mint teljesítettek jelennek meg. Így végül Hegelnek az elismerésért vívott harcról szóló koncepcióját mérsékelt igények alapján csak akkor aktualizálhatjuk még egyszer, ha az erkölcsiségre vonatkozó koncepcióját megváltozott, deszubsztancializált formában újra érvényre juttatjuk.

9. A személyes integritás interszubjektív feltételei: az erkölcsiség formális koncepciója

Ha az „elismerésért vívott harc” eszméjét úgy kell értenünk, mint a társadalmi fejlődési folyamatok kritikai interpretációs keretét, akkor lezárásképpen még szükségünk van az egészet irányító normatív álláspont elméleti igazolására. Ha ugyanis a társadalmi harcok történetét irányított folyamatként akarjuk leírni, akkor hipotetikus előre kell nyúlnunk egy olyan ideiglenes végállapotról, amelynek szemszögéből lehetséges lesz a partikuláris események besorolása és értékelése. Hegelnél éppúgy, mint Meadnál, az ily módon körvonalazott helyen egy poszt-tradicionális elismerési viszony modellszerű tervezetével találkozhattunk, amely legalább a kölcsönös elismerés jogi és erkölcsi, de lehet, hogy még a családi minőségét is egyetlen keretbe integrálja. Mert mindkét gondolkodó – ezt láttuk – egyetértett abban, hogy a szubjektumoknak mind individualizált, mind autonóm lényekként egy modern társadalomban elismerésre kell találniuk. Már ez a rövid visszaütés is világosan mutatja, hogy a felvázolandó végállapot nem ragadható meg egyedül olyan fogalmakban, amelyek a morál szűk értelmezésének felelnek meg. „Morál” alatt ma a kanti tradícióban általában azt a nézőpontot szokták érteni, amely lehetővé teszi, hogy minden szubjektumhoz ugyanazzal a tisztelettel közeledjünk, vagy a mindenkor érdekeiket ugyanazon a fair módon vegyük tekintetbe; egy ilyen megfogalmazás azonban túlzottan szűk ahhoz, hogy mindazokat az aspektusokat be tudjuk vonni, amelyek egy eltorzítatlan, határaitól megszabadított elismerés célját kiteszik. Minden tartalmi kifejtés előtt ezért először is azt a módszertani státuszt kell tisztáznunk, amelyet egy normatív elmélet igénybe vehet, ha az elismerési viszonyok kitágításának hipotetikus végpontját

akarja leírni. Számomra helyénvalónak tűnik egy jó élet formális koncepciójáról beszélni: vagyis az erkölcsiségről. Csak ez a módszertani igazolás teszi lehetővé egy második lépésben, hogy Hegel és Mead intencióját még egyszer fölvegyük, és a poszttradicionális elismerési viszonyokra vonatkoztassuk. Ennek fogalma szükségképpen tartalmazza mindazokat az interszubjektív előfeltevéseket, amelyeknek ma teljesülniük kell ahhoz, hogy a szubjektumok garantálva lássák az önmegvalósításuk feltételeit.

(1) A Kantra visszamenő tradícióban – mint ahogy már említettem – „morál” alatt azt az univerzalitást beállítottságot értik, amelyben minden szubjektumot mint „önmagában való célt” vagy mint autonóm személyt tudjuk tisztelni; az „erkölcsiség” ezzel szemben egy partikuláris életvilág megélt éthoszáat jelenti, amelyről csak annyiban lehet normatív ítéletet alkotni, amennyiben többé-kevésbé közeledünk az általános morálprincípiumok követelményéhez.²⁷² Az erkölcsiségnek ezzel a leértékelésével ma azoknak a morálfilozófiai irányzatoknak a felértékelése áll szemben, amelyek újra Hegelre vagy az antik etikára hivatkoznak. Ezek a kanti tradícióval szemben azt az ellenvetést fogalmazzák meg, hogy abban egy döntő kérdés megválaszolatlan marad, mert a morál célját a maga egészében nem tudja visszavonatkoztatni az emberi szubjektumra. Ez a program ezért azt követeli, hogy a moralitás és az erkölcsiség viszonyát megint meg kell fordítanunk, mivel a morálprincípiumok érvényessége a jó élet történelmileg változó feltételeitől, tehát az erkölcsi beállítottságtól függ.²⁷³ Az érvelés mindenestre, amelyet az elismerési modellek rekonstrukciója során eddig követtünk, egy olyan pozíció irányába mozog, amely a két alternatíva egyikével sem látszik maradéktalanul hasonlóságnak. A Kantra visszavezethető tradíciótól a mi koncepciónk abban különbözik, hogy ebben nemcsak az ember morális autonómiájáról, hanem az önmegvalósításának egészéről szó van. Ezért a morál – az univerzális tisztelet nézőpontjaként értelmezve – egy olyan garanciaintézkedéssé válik, amely a jó élet lehetővé tételének általános célját szolgálja. A jónak ezt a fogalmát – ellentétben a Kantból kiinduló áramlatokkal – nem egy konkrét tradícióközösség éthoszáat alkotó szubsztanciális érdekmeggyőződések kifejeződéseként kell felfognunk; a mi esetünkben sokkal inkább az erkölcsiség ama strukturális elemeiről van szó, amelyek az önmegvalósítás kommunikatív lehetővé tételének általános szempontjából normatív módon leválaszthatók az összes különös életforma sokaságáról. Ennyiben az az

²⁷² Lásd pl. Herbert Schnädelbach: *Was ist Neoaristotelismus?* in Wolfgang Kuhlmann (szerk.): *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main, 1986. 38. skk. Jürgen Habermas: *Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?* i. k. 16. skk. Charles Larmore: *Patterns of Moral Complexity*, i. k.

²⁷³ Lásd többek között Aladair MacIntyre: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt am Main, 1978. [Magyar fordítása: MacIntyre: *Az erény nyomában. Erkölcselméleti tanulmány*, Osiris Kiadó, 1999. Fordította: Bíróné Kaszás Éva.] Lásd továbbá az ehhez kapcsolódó hozzászólásokat, in Axel Honneth (szerk.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main, 1993.

elismeréseméleti koncepció, amelyet az eddigiekben normatív koncepcióként előadtunk, valahol középen áll a Kantra visszavezethető morálemélet és a kommunitarista etika között: az előbbivel osztozik a lehetséges általános normák iránti érdeklődésben (amelyeket bizonyos lehetőségek feltételeiként ragadunk meg), az utóbbival pedig osztozik az emberi önmegvalósítás célját tekintve.²⁷⁴

Nos, ezzel az elementáris pozíciómeghatározással nem nyertünk túl sokat, mert még mindig nem egészen világos, hogy hogyan lenne lehetséges az erkölcsiség ilyen formális koncepciója. Az „erkölcsiség” fogalma most az interszubjektív feltételeknek azt az összességét jelöli, amelyről kimutatható, hogy az individuális önmegvalósítás szempontjából szükségszerű előfeltevést alkot. De hogyan lehet az ilyen lehetőségfeltételekről általános kijelentéseket megfogalmazni, ha az önmegvalósítás struktúrájának minden explikációja maradéktalanul abba a veszélybe kerül, hogy egy meghatározott, történetileg egyedi életideál kifejtésévé válik? A keresett feltételeknek ezért annyira formálisnak vagy absztraktnak kell lenniük, hogy ne kelthessék azt a gyanút, hogy a jó élet konkrét interpretációjának lecsapódásait ábrázolják; másrészt azonban materiálisan vagy tartalmilag annyira telítettnak kell lenniük, hogy a segítségükkel többet lehessen megtudni az önmegvalósítás feltételeiről, mint amit számunkra az individuális autonómiára való kantianus utalás közvetít. A további magyarázathoz a kulcsot az azokra az eredményekre való visszaemlékezés adja a kezünkbe, amelyeket a különböző elismerési formák rekonstrukciójakor dolgoztunk ki.

Már a hegeli elismeréstan meadi transzformációjában is kirajzolódott, amit aztán az empirikusan orientált vizsgálódásunk a részletekben is megerősített: az elismerés különböző mintái (amelyeket Hegel megkülönböztetett egymástól), olyan interszubjektív feltételekként értelmezhetők, amelyek alapján az emberi szubjektumok a pozitív önvonatkozás új formáihoz jutnak el. Az az összefüggés, amely az elismerés tapasztalata és az önvonatkozás között fennáll, a személyes identitás interszubjektív struktúrájából adódik: az individuumok mint személyek egyedül azáltal konstituálódnak, hogy az egyetértő vagy bátorító mások perspektívájából megtanulnak önmagukhoz mint olyan lényekhez viszonyulni, amelyek pozitív módon rendelkeznek bizonyos tulajdonságokkal és képességekkel. Az ilyen tulajdonságok terjedelme, és ezzel együtt a pozitív önvonatkozás foka az elismerés minden új formájával együtt növekszik: a szeretet tapasztalatában benne van az önbizalom, a jogi elismerés tapasztalatában az öntisztelet, a szolidaritás tapasztalatában végül pedig az önmegbecsülés esélye és lehetősége.

E kevés visszautalással ama szándékok tekintetében, amelyeket pillanatnyilag követünk, talán többet nyertünk, mint ahogy az első pillantásra tűnik. Mert az a körülmény, hogy a pozitív önvonatkozás lehetősége egyedül az elismerés tapasztalata által adott, az individuális önmegvalósítás szükséges feltételeire vonatkozó

²⁷⁴ E köztes pozíció megfogalmazásában különösen segítségemre volt Martin Seel: *Das Gute und das Richtige*, kézirat, 1991.

utalásként értelmezhető. Ahogy más kontextusokban, úgy itt is, a negatív érvelésmenet a megalapozás első, nyers formáját adja: az önbizalom egy bizonyos mértékének feltételezése nélkül, a jogilag biztosított autonómia és a saját képességek értékének bizonyossága terén nem képzelhető el az önmegvalósítás sikere, ha ezen az autonóm módon kiválasztott életcélok kényszermentes megvalósításának folyamatát értjük. A „kényszermentesség” vagy a „szabadság” ugyanis egy ilyen folyamat tekintetében nem jelentheti egyszerűen a külső kényszer vagy befolyás hiányát, hanem a belső blokkolások hiányát is jelentenie kell, gondoljunk akár pszichés gátlásokra vagy szorongásokra.²⁷⁵ A szabadságnak ez a második formája azonban – pozitív módon megfogalmazva – egy olyan befelé forduló bizalomként értelmezhető, amely az individuumnak biztonságot ad, mind a szükségletartikulációban, mind pedig a képességek alkalmazásában. Az ilyenfajta biztonságról, tehát az önmagával való szorongás nélküli bánásmódról, már korábban megmutatkozt, hogy ez a pozitív önvonatkozásnak egy olyan dimenziója, amelyhez csak az elismerés tapasztalatán keresztül lehet eljutni. Ennyiben az önmegvalósítás szabadsága olyan előfeltevésektől függ, amelyek az emberi szubjektumnak magának nem állnak rendelkezésére, mert egyedül az interakciós partnereinek segítségével tudja megszerezni azokat. Az elismerés különböző mintái olyan interszubjektív feltételeket képviselnek, amelyeket szükségképpen figyelembe kell vennünk, ha egy sikerült élet általános struktúráit akarjuk leírni.

Nem nehéz látni, hogy az ily módon körvonalazott feltételek eleget tesznek azoknak a módszertani szempontoknak, amelyeket korábban az erkölcsiség formális kritériumai tekintetében rögzítettünk. Egyrészt a három különböző elismerési minta (amelyeket mármost egy sikeres önmegvalósítás feltételeinek kell tekintenünk) a maguk meghatározását tekintve eléggé elvontak vagy formálisak ahhoz, hogy ne keltsék fel azt a gyanút, hogy meghatározott életideálokat testesítenek meg. Másrészt e három feltétel tartalmi ábrázolása ugyanakkor elég gazdag ahhoz, hogy többet mondjanak ki egy sikerült élet általános struktúráiról, mint amennyit az individuális önmeghatározásra vonatkozó pusztá utalás tartalmaz. A szeretet, a jog és a szolidaritás elismerési formái olyan interszubjektív garanciaintézkedések, amelyek biztosítják a külső és a belső szabadság azon feltételeit, amelyekre az individuális életcélok kényszer nélküli artikulációjának és realizációjának folyamata rá van utalva. És mivel nem egy bizonyos intézményes szerkezetet, hanem csak általános viselkedési mintákat képviselnek, ezért az összes különös életforma konkrét totalitásáról mint strukturális elemek leválaszthatók.

A szemünk előtt lebegő koncepció egy további nehézsége abból a tényből adódik, hogy a három bevezetett elismerési mintából kettő magában rejtí a normatív továbbfejlődés potenciálját. Ahogy láttuk, mind a jogviszony, mind az értékkö-

²⁷⁵ Lásd ehhez Charles Taylor: Das Irrtum der negativen Freiheit, in uő: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt am Main, 1988. 118. skk.

zösség nyitott az olyan átalakítási folyamatokkal szemben, amelyek az egyetemesség és az egyenlőség irányába mutatnak. Ezzel a belső fejlődési potenciállal az önmegvalósítás normatív feltételeibe bevándorol egy olyan történeti index, amelynek be kell korlátoznia az erkölcsiségre vonatkozó formális koncepciónk igényeit: egy sikerült élet interszubjektív feltételei történetileg változó nagysággá lesznek, amelyet az elismerési minta fejlettségi színvonala határoz meg. A formális koncepció így elveszti a maga időtlenségét, amennyiben hermeneutikailag a mindenkorin átélhetően jelentől fog függeni.

(2) Az erkölcsiség formális koncepciója átfogja az önmegvalósítás kvalitatív feltételeit, amelyek annyiban leválaszthatók az életformák sokaságáról, hogy a szubjektumok személyes integritásának általános feltételeit alkotják. Mivel az ilyen feltételek a maguk részéről nyitva állnak a normatív továbbfejlődés lehetőségével szemben, ezért egy ilyen formális koncepció nem áll minden történelmi változás felett, hanem szükségképpen kötődik a saját kialakulásának egyedi helyzetéhez. A mi célkitűzésünk számára ebből a korlátozásból az a feladat adódik, hogy a három elismerési mintát abban az értelemben történetileg bevezessük, hogy csak a maguk mindenkorin legfejlettebb szintjén számíthassanak az erkölcsiség elemeinek: hogy hogyan kell kinézniük az önmegvalósítást lehetővé tevő interszubjektív feltételeknek, az csak egy olyan jelen történelmi feltételei alapján ítéltető meg, amely megnyitja a kitekintést az elismerési viszonyok normatív továbbfejlesztése számára. A poszttradicionális demokratikus erkölcsiség eszméje – ahogy az érvelésünk konzekvenciájaként kirajzolódik – először a fiatal Hegelnél jelent meg, és később Mead fejlesztette tovább, posztmetafizikai premisszáik bázisán. Minden különbségük ellenére, a társadalom ugyanazon eszménye lebegett a szemeik előtt: ebben az egyenlőség és az individualizmus univerzális vívmányai oly módon csapódtak le, hogy minden szubjektum egyszerre autonóm és individualizált, és mint egyenlő, de mégis különös személy részesül elismerésben. A két gondolkodó ezen túlmenően a társadalmi interakcióknak ezt a speciálisan modern mintáját egy olyan hálózat formájában gondolta el, amely különböző elismerési viszonyokból épül fel, amelyekben az individuumok mindenkor az önmegvalósításuk egy dimenziójában megerősítést kapnak. Ezzel mind Hegel, mind Mead olyan közel kerültek ahhoz a normatív eszméhez, amelyet az erkölcsiség történetileg ugyan kötött, de mégis formális koncepciójával megpróbáltunk körvonalazni, amennyire az egyáltalán lehetséges. Ugyanakkor a közvetlen visszanyúlás a modelljeik egy részére már csak azért sem lehetséges, mert mindkettőjükről meg lehetett mutatni, hogy bőven támaszkodtak a maguk korának történelmi előítéleteire.

Ez Hegel esetében már azon elismerési viszony kezelésében is megmutatkozik, amely az önmegvalósítás elementáris feltételeként az erkölcsiség poszttradicionális formájának interszubjektív magját is alkotja: a szeretet magyarázatokor Hegelt a *Jogfilozófiában* olyan erősen befolyásolták korának intézményes adottságai,

hogy végül a polgári család patriarchális kapcsolati mintájánál kötött ki.²⁷⁶ Ha ezt a félrevezető konkretizációt újra visszavonjuk, akkor egy olyan képzet marad vissza, amelyet exemplárisan a pszichoanalízis tárgykapcsolat-elméletére támaszkodva próbáltam bemutatni. Az összeolvadás és az én-elhatárolás feszültséggel teli egyensúlyában (melynek kihordása hozzátartozik a primer kapcsolat minden sikeres formájához) a szubjektumok a maguk individualitásában kölcsönösen anynyira szeretve érezhetik magukat, hogy képesek lesznek szorongások nélkül önmagukkal lenni. Az önbizalomnak ez a módusza alkotja az önmegvalósítás minden fajtájának elementáris előfeltételét, mégpedig abban az értelemben, hogy az egyesek számára egyáltalán lehetővé teszi, hogy eljussanak ahhoz a belső szabadsághoz, amely lehetővé teszi számukra a saját szükségleteik artikulációját; ennek megfelelően a szeretet tapasztalata – bármilyen institutionális alakot is öltön – minden „erkölcsösnek” minősíthető életforma legbelső magja. A szeretet a maga alapvető meghatározottsága szerint – mert benne nincs meg a normatív továbbfejlődés potenciálja – változatlanul beépül az erkölcsiség poszttradicionális formájának interszjektív hálójába. Ugyanakkor az is lehetséges, hogy a szeretet invariáns alapstruktúrája annál torzítatlanabban és kényszermentesebben fog tudni kibontakozni, minél több joggal rendelkeznek azok a partnerek, akik baráti vagy szerelmi viszonyban állnak egymással. Ebben az értelemben azt mondhatjuk, hogy a poszttradicionális erkölcsiség formális koncepciójának olyan szerkezetűnek kell lennie, hogy a szeretet radikális egalitarizmusát a külső kényszerekkel és befolyásokkal szemben meg tudja védeni. Ezen a ponton találkozunk egymással a szeretet és a jogviszony (melyet a személyes identitás második feltételének kell tekintenünk) elismerési formájának bemutatása.

A jogviszony elismerési mintáit nem lehet anélkül rekonstruálni, hogy ne utalnánk arra a normatív fejlődésre, amely a modern társadalom kialakulása óta lejátszódott; ebből világos lesz, hogy a jogi elismerés már önmagában tartalmaz egy olyan morális potenciált, amely a társadalmi harcokon keresztül mind az általánosság, mind a kontextusszenzibilitás növekedésének irányába mutat. Ezzel a ténnyel sem Hegel, sem Mead nem tudtak megfelelően szembenézni, amikor a poszttradicionális erkölcsiségre vonatkozó tervezetükbe a modern jogviszonyt mint centrális feltételt bevonták. Továbbra is meggyőzőek azok az indokok, amelyek mindkét gondolkodó felvonultatott, amikor az individuális szabadságjogok jelentőségét az emberi önmegvalósítás számára alátámasztani próbálták: abban a mértékben, amelyben a polgári jogok megvalósításával minden szubjektum elvileg döntési szabadsághoz jut, mindegyikük ugyanazon a módon képes lesz arra, hogy külső befolyás nélkül rögzítse életének céljait. Az önmegvalósítás (röviden szólva) rá van utalva a jogilag garantált autonómia társadalmi előfeltevéseire, mert egyedül ennek segítségével tudja minden olyan szubjektum önmagát személyként

²⁷⁶ Ebből a szempontból instruktív Gabriele Neuhäuser: *Familiäre Sittlichkeit und Anerkennungsformen bei Hegel*, Magisterarbeit, Frankfurt am Main, 1992.

megragadni, aki önmagához a saját vágyainak mérlegelő vizsgálatával közeledik. De Hegel és Mead másrészt a modern jogviszonyt olyannyira leszűkítették a liberális szabadságjogok pusztá állagára, hogy egyikük sem vette észre, hogy ezek individuális használata milyen erőteljesen függhet az alkalmazási feltételek jogi javításától. Az önmegvalósítás jogi feltételei egy fejlődésképes nagyságot képviselnek, mert az egyes különös helyzete erőteljesebb figyelembevételének irányába mutathatnak anélkül, hogy az univerzalisztikus tartalom veszendőbe menne. Ezért a modern jogviszonyt csak akkor vonhatjuk be a poszttradicionális erkölcsiség interszubjektív hálózatába (mint egy második elemet), ha ilyen materiális részekkel kiegészítve gondoljuk el. Ezen az erkölcsi kereten belül a jog természetesen csak korlátozott hatást gyakorolhat mind a szeretet viszonyára, mind pedig a szolidaritás még nem tisztázott viszonyaira. A jog elismerési mintái azért nyomulnak be a primer kapcsolatok belső szférájába, mert az egyest meg kell védeni a fizikai erőszak ama veszélyével szemben, amely az emocionális kötődés kényes egyensúlyában strukturálisan benne rejlik. Azon interszubjektív feltételek közé, amelyek ma lehetővé teszik a személyes integritást, nemcsak a szeretet tapasztalata tartozik, hanem a sértésekkel szembeni jogi védelem is eredendően kötődhet hozzá. A szolidaritás feltételeire azonban a modern jogviszony azáltal gyakorolhat hatást, hogy olyan normatív korlátozásokat léptet életbe, amelyeknek a közösségteremtő értékhorizontokat generálisan alá kell vetni. Ennélfogva azt a kérdést, hogy a szolidaritást mint további elemet mennyire lehet bevonni a poszttradicionális erkölcsiség feltételei közé, nem lehet megválaszolni a jogi princípiumokra való utalás nélkül.

És megint csak Hegel és Mead voltak azok, akik már döntő érveket sorakoztatnak fel amellett, hogy a modernség körülményei közepette a szubjektumok rá vannak utalva egy átfogó értékhorizontra. Mivel az individuumoknak a maguk különös képességeiben és tulajdonságaiban is elismertnek kell tudni magukat ahhoz, hogy képesek legyenek az önmegvalósításra, ezért szükségük van egy olyanfajta társadalmi megbecsülésre, amely csak a közös céltételezések bázisán alakulhat ki. Mindenesetre a két gondolkodó egyike sem veszi fel ezt a harmadik elismerési mintát abban a formában, amelyben empirikusan találkozhattak volna vele, hanem egy döntő és alapvető normatív fordulatot adnak neki. Ezen csak egy olyan etikai értékhorizontot érthetünk, amely annyira nyitott és plurális, hogy elvileg a társadalom minden tagja rendelkezik azzal az eséllyel, hogy a maga képességeiben társadalmilag megbecsültnek tudja magát. Azzal a normatív kiélezéssel, amelyet ezáltal az értékközösség kategóriája kap, két olyan elméleti előny jár együtt, amelyek horderejével sem Hegel, sem Mead nem volt teljesen tisztában: egyrészt azt a fejlődésvonalat, amely a társadalmi megbecsülés elismerési viszonyában már előrevetül – tartalmazza egy további egalizálás és individualizálás lehetőségét – csak meg kell hosszabbítani a jelenkoron túl a jövőbe, hogy eljussunk az általuk körvonalazott elképzeléshez. Másrészt azonban ez olyan szerkezetű, hogy már csak olyan közösségteremtő értékeket enged meg, amelyek a modern jog morális

feltételeivel, tehát minden egyes ember individuális autonómiájával strukturálisan összeegyeztethetők. Ahogy a fiatal Hegel, úgy Mead is a modern társadalom jövőjét úgy képzelte el, hogy az egy olyan új, nyílt értékrendszert hoz létre, melynek horizontjában a szubjektumok megtanulják megbecsülni egymást, a szabadon választott életcéljaik tekintetében. Ezzel ők ketten addig a pontig nyomultak előre, amelyen már elkezd körvonalazódni a társadalmi szolidaritás fogalma, amely a jogi autonómiával rendelkező polgárok szimmetrikus megbecsülése felé mutat. De annak a kérdésnek a megválaszolásakor, hogy hogyan kellene megtölteni a szolidaritásnak ezt a modern eszméjét, nemcsak a két gondolkodó megoldásának útjai tértek el egymástól, hanem ugyanakkor mindketten a maguk módján kudarcot is vallottak.

A poszttradicionális erkölcsiségre vonatkozó formális koncepciókat nem zárhatjuk le addig, amíg nem tudjuk megadni legalább azt a helyet, amelyen a materiális értékeknek fel kell bukkanniuk. Mert abba a kísérletünkbe, hogy a személyes integritás interszubjektív feltételeiből kiindulva eljussunk egy sikerült élet normatív univerzáléihoz, végül még be kell vonnunk a társadalmi szolidaritás elismerési mintáját is, amely viszont csak a közös céltételezésekből nőhet ki. Ezek a céltételezések alá vannak vetve olyan normatív korlátozásoknak, amelyek minden szubjektum jogilag garantált autonómiájával együtt vannak tételezve, ami abból következik, hogy a szubjektumok egy adott viszonyhálóban egy bizonyos helyet foglalnak el; ebben a viszonyhálóban a szolidaritás koegzisztál a szeretet és a jog két másik elismerési mintájával. A fiatal Hegel a maga jénai íásaiban az ily módon körvonalazott helyre az összes állampolgár „szolidaritásaként” értelmezett kommunikációs formát próbálta állítani; de a lehető legnagyobb formalitás előnyéért (amelyet a javaslata kétségtelenül magával hozott), azzal a hátránnyal kellett fizetnie, hogy nem tudta többé figyelembe venni azokat a tapasztalatokat, amelyek pedig egy ilyen szolidarisézés alapjául szolgáltak. George H. Mead ezzel szemben (nagyjából Durkheimhez hasonlóan) a társadalmi munkamegosztást tekintette olyan közös céltételezésnek, amelyből kiindulva minden olyan szolidaris erőnek létre kell jönnie, amelyen keresztül az összes szubjektum magát megbecsültnek érezheti. Az ő javaslata azonban azért fulladt kudarcba, mert a társadalmi munkamegosztás szervezete, de még inkább a különböző munkateljesítmények értékelése, megint csak függ azoktól az etikai értékképzetektől, amelyeket éppen a technikai követelményekre vonatkoztatva kellett volna neutralizálni.

Mindketten (Hegel nem kevésbé, mint Mead) elvették azt a maguk által kitűzött célt, hogy meghatározzák az etikai értékeknek azt az elvont horizontját, amely a legkülönbözőbb életcélok számára nyitott, anélkül, hogy elveszítené a kollektív identitásalkotás szolidarizáló erejét. De az a kétszáz év, amely elválaszt bennünket Hegel korai írásaitól, és az a csaknem száz év, amely Mead spekuláció óta eltelt, az integráció egy ilyen formájának szükségességét csak fokozta: időközben ugyanis a szociokulturális átalakulásoknak köszönhetően a fejlett társa-

dalmakban az önmegvalósítás lehetőségei objektíve annyira kitágultak, hogy az individuális vagy a kollektív differencia tapasztalata egy sor politikai mozgalom célpontjává vált. Ezek követeléseit hosszú távon csak úgy lehet teljesíteni, ha olyan kulturális átalakulásokra kerül sor, amelyek radikálisan kibővítik a szolidaritás viszonyait. Ebben az új szituációban most Hegel és Mead tervezeteiből csak azt a következtetést vonhatjuk le, hogy meg kell elégednünk egy legyőzhetetlen feszültséggel. Egyrészt nem mondhatunk le arról, hogy a szeretet és a fejlett jogviszony mellé még bizonyos materiális értékeket is elhelyezzünk, amelyek képesek egy poszttradicionális szolidaritás létrehozására; másrészt a szolidaritás önmagából kiindulva nem töltheti be azt a helyet, amelyet korábban az erkölcsiség modern formájában rejlő partikularitásként jellemeztünk. Az, hogy ezek a materiális értékek a politikai republikanizmus, egy ökológiailag megalapozott aszketizmus vagy egy kollektív egzisztencializmus irányába mutatnak-e, hogy feltételeznek-e bizonyos változásokat az ökonómiai szociális adottságokban, vagy pedig összeegyeztethetők egy kapitalista társadalom feltételeivel, már nem elméleti kérdések, hanem a társadalmi harcok jövője fogja eldönteni őket.

Névmutató

A

- Alexander, Jeffrey C. 144
 Alexy, Robert 114
 Arisztotelész 12, 16, 18, 22

B

- Bambey, Andrea 8
 Barth, Hans 150
 Baumgarten, Eduard 134
 Benhabib, Seyla 8
 Berding, Helmut 147, 151
 Berger, Peter L. 124
 Bergmann, H. Martin 106
 Bergson, Henri 140, 150
 Berlin, Isaiah 147
 Bettelheim, Bruno 133
 Blasche, Siegfried 44
 Bloch, Ernst 15
 Bobbio, Norberto 46
 Borkenau, Franz 14
 Bourdieu, Pierre 126, 160
 Bowlby, John 96, 106
 Boxbill, Bernard P. 120, 132, 159
 Branden, Nathaniel 106, 128
 Breakwell, Glyris M. 130
 Brotz, Howard 120
 Buck, Günther 14, 15
 Bullowa, Margaret 98
 Burgess, Ernest 156

C

- Cobb, Jonathan 123
 Coser, Lewis A. 157

D

- Darwall, Stephen L. 111, 112
 Descartes, René 14
 Dewey, John 72, 134, 135

- Durkheim, Emile 69, 126, 155
 Dülmen, Richard van 122
 Düsing, Edith 32, 69

E

- Eagle, Morris N. 95, 96
 Ebeling, Hans 14

F

- Feinberg, Joel 118, 132
 Feuerbach, Ludwig 68
 Fichte, Johann Gottlieb 17, 21, 22, 32, 36, 46, 112
 Flaubert, Gustave 153
 Foucault, Michel 7, 183, 184, 185
 Freyer, Hans 13

G

- Galilei, Galileo 14
 Gehlen, Arnold 74, 164
 Gilbert, Paul 106
 Giusti, Miguel 19
 Greenberg, Jay R. 95
 Grieblinger, Andreas 162
 Gurewitsch, Aron 110

H

- Habermas, Jürgen 8, 12, 14, 15, 38, 67, 71, 76, 109, 166, 179, 184, 186
 Harlow, H. F. 96
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 7, 8, 11, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 79, 80, 84, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 105, 107, 108, 109,

112, 114, 117, 120, 121, 127, 130, 139, 140,
145, 146, 148, 149, 150, 154, 155, 163, 166,
167, 169, 170, 171, 172, 173

Henrich, Dieter 16, 26, 63

Herder, Johann Gottfried 74

Hill, Jr., Thomas E. 159

Hobbes, Thomas 11, 12, 14, 15, 16, 21, 23,
32, 46, 49

Honneth, Axel 7, 9, 74, 93, 126, 141, 143,
144, 145, 152, 162, 166, 183, 185

Horstmann, Rolf-Peter 16, 19, 26, 33, 63

Hölderlin, Friedrich 16

Hösle, Vittorio 63

Hunyady, Mark 154

I

Ihering, Rudolf von 110, 111

Ilting, Karl-Heinz 16, 20, 23

J

Jaeggi, Urs 141

James, William 82, 134

Jamme, Christoph 18

Jellinek, Georg 114

Jézus 85

Joas, Hans 8, 71, 72, 144, 145, 156

Julliárd, J. 148

K

Kant, Immanuel 17, 46, 59, 110, 145, 146,
166, 184

Kernberg, Otto F. 105

Kersting, Wolfgang 13

Kierkegaard, Søren 68

Kimmerle, Heinz 12, 32

Kojève, Alexandre 52, 53

Korff, Wilhelm 121, 125

König, Traugott 154

Kuhlmann, Wolfgang 166

L

Lange, Ernst Michael 40, 143

Larmore, Charles E. 87, 166

Lévinas, Emmanuel 53

List, Elisabeth 8

Lohmann, Georg 145

Luhmann, Niklas 94

Lukács, Georg (György) 5, 6, 16

Lynd, Helen M. 128, 136

M

Machiavelli, Nicolò 11, 12, 13, 14, 15, 16,
64

Macho, Thomas H. 52

MacIntyre, Alasdair 166

Man, Hendrik de 151

Marquard, Odo 11, 94

Marshall, Thomas H. 114, 115, 117

Marx, Karl 68, 126, 139, 140, 141, 142,
143, 144, 145, 146, 147, 154, 155, 156, 179

Mead, George Herbert 7, 69, 71, 72, 73,
74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84,
85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 97,
103, 107, 108, 109, 117, 119, 120, 121, 127,
130, 139, 150, 158, 163, 166, 169, 170, 171,
172, 173

Meilleassoux, Claude 133

Menke, Christoph 9

Mercier-Josa, Solange 26

Meyer, Thomas 141

Mill, James 141, 143

Mitchell, Stephan A. 95, 97

Moore, Barrington 162

Münkler, Herfried 13, 15

N

Neckel, Sighard 136

Negt, Oskar 30

Neuhäuser, Gabriele 170

Nietzsche, Friedrich 92

O

Offe, Claus 7

Olson, Daniel, R. 98

P

- Park, Robert E. 156
 Parsons, Talcott 114, 144
 Patterson, Orlando 133
 Peirce, Charles S. 72
 Peristiany, J. G. 122
 Piers, Gerhart 136
 Pitt-Rivers, Julian 122
 Platón 16, 18
 Plessner, Helmuth 94
 Popisvil, Leopold 108

R

- Riedel, Manfred 16, 17, 21, 29, 44, 46
 Ritter, Joachim 11
 Rose, Gillian 30
 Roth, Klaus
 Rousseau, Jean-Jacques 21, 22
 Rundell, John F. 146

S

- Sand, Shlomo 148
 Sartre, Jean-Paul 106, 127, 139, 140, 151,
 152, 153, 154, 155, 156
 Scarry, Elaine 131
 Scheler, Max 93, 94
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 17,
 32
 Schiller, Friedrich 110
 Schnädelbach, Herbert 166
 Schöpf, Alfred 100
 Schreiber, Marianne 100
 Schwingel, Markus 160
 Seel, Martin 167
 Sennett, Richard 123

- Siep, Ludwig 21, 22, 23, 27, 33, 46, 68
 Simmel, Georg 126, 136, 156
 Singer, Milton 136
 Smith, Steven B. 46
 Sorel, Georges 139, 140, 147, 148, 149,
 150, 151, 154, 155, 156
 Speier, Hans 125
 Spitz, René A. 96
 Stern, Daniel 96

T

- Taminaux, Jacques 16
 Taylor, Charles 87, 152, 168
 Theunissen, Michael 63, 152
 Thompson, Edward P. 161, 162
 Tocqueville, Alexis de 125
 Tönnies, Ferdinand 155
 Trevothen, Couym 98
 Tugendhat, Ernst 76, 80

V

- Vico, Giambattista 140, 148

W

- Weber, Max 122, 123, 126, 155, 156
 Wellmer, Albrecht 7, 112, 145
 Wildt, Andreas 21, 26, 27, 30, 34, 39,
 42, 43, 52, 59, 68, 69, 112, 119, 143, 145,
 159
 Wingert, Lutz
 Winnicott, Donald W. 97, 98, 99, 100,
 101, 102, 103, 104

Y

- Young, Iris Marion 8

Elismerésért vívott harc és társadalmi szerepvállalás

Roger Behrens és Harald Lemke interjúja

Ön a legújabb könyvében, a *Harc az elismerésért*ben is, arra tesz kísérletet, hogy megteremtse „egy normatív igényekkel fellépő társadalomelmélet alapjait”. A kritikai elmélet normativitására vonatkozó kérdés, úgy tűnik, az Ön munkáinak egyik centrális toposza. Úgy látjuk, hogy Ön ezzel a kérdéssel nyilvánvalóan Habermasra szeretne reagálni, aki elsőként dolgozta ki szisztematikusan az adornói és a horkheimeri elmélet normatív megalapozásának deficitjeit. De már Horkheimer volt az, aki a Tradicionális és kritikai elmélet című tanulmányában a kritikai elméletet egyúttal „kritikai beállítottságként” határozta meg,¹ amely magába olvasztja Marx kategorikus imperatívuszát: „fel kell forgatni mindazokat a viszonyokat, amelyekben az ember lealacsonyított, leigázott, elhagyott, megvetendő lény”.² Nem kínál-e ez a „kritikai beállítottság” egy bizonyos választ a normatív vagy cselekvéseméleti fundamentum kérdésére.

Én ezt magam is mindig így értettem, és a *Kritik der Macht* című könyvemben explicit módon azt is állítottam, hogy Horkheimernek valami olyasmi lebegett a szemei előtt, mint a kritika cselekvéseméleti megalapozása. De azt hiszem, hogy Horkheimer ezt a koncepciót, egy normatív megalapozás vezérfonala mentén sohasem dolgozta ki; Adorno – hogy ezt rögtön hozzáfűzzem – ezt egészen biztosan sohasem tette meg. A probléma csak az, hogy nincsenek arra vonatkozó pontosabb utalásaink, hogy mit értett Horkheimer „kritikai beállítottság” alatt. Valami olyasmire gondolt, mint a tudatosan intendált politikai praxis? Akkor ez a beállítottság a fennálló politikai mozgalmak egy kisebb körére vonatkozik. Vagy pedig valami olyasmire gondolt, mint a kritikai beállítottság köznapi zónája, tehát a kritika dimenziójára, amely be van zárva a köznapi cselekvésekbe? Nekem személy szerint ez lenne a szimpatikusabb megoldás – de attól tartok, hogy ezt így Horkheimernél nem lehet megtalálni. Habermas ezzel szemben azt, ami a „kritikai beállítottságban” mint ígéret benne van, már nem a munkaszféra rekonstrukciójával próbálta valóra váltani, hanem a kommunikációs szférán keresztül. Ebben a szférában feltárhatnánk a kritikai beállítottság egyik dimenzióját, amely

¹ A tanulmány magyar fordításában az „emberi magatartás”, illetve a „kritikai magatartás” szerepelnek. Lásd Max Horkheimer: *Hagyományos és kritikai elmélet*, in Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia. A pozitivizmus-vita a nyugat-német szociológiában*, Gondolat Kiadó, 1976. 64–65. Fordította: Gelléri András.

² Karl Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in Marx – Engels: *Werke*, 1. kötet, Berlin, 1966. 385. [Magyar fordítása: *A hegeli jogfilozófia kritikájához*, in Marx–Engels: *Művei*, 1. kötet, Kossuth Könyvkiadó, 1957. 385. A fordító nincs feltüntetve.]

antropológiailag olyan mélyen gyökerezik, hogy állandóan rá utalhatunk, ha értethetővé akarjuk tenni, hogy a kritikai mércéink össze vannak kötve a realitással.

Horkheimer álláspontja még erősen kötődik a munkásmozgalom gyakorlati érdekéhez.

Csak hogy ez a proletariátus emancipatorikus cselekvéséhez kötődő kritikai beállítottság már mindig is valami rögzített. Nem nyitott, hanem szociológiailag zárt fogalom. Ezért hiszem azt, hogy Horkheimernek egyáltalán nem kellett vennie a fáradságot, hogy cselekvésméletileg pontosabban megkérdezze, hogy mit is jelenthet a „kritikai beállítottság”. És ezen a ponton az is világos lesz, hogy miért van szüksége a kritikai elméletnek egy normatív fundamentumra; tudniillik azért, hogy átláthassa a saját dogmatikus előfeltevéseit. Egy ilyen előfeltevés pl. a proletariátus mint emancipatorikus erő szilárd fogalma, amely rögtön megingatja a kritikai igényeket és mércéket, mihelyt ez az erő csöddöt mond. Ennyiben ez a probléma abban a pillanatban merül fel, amikor Adorno és Horkheimer a társadalmat oly mértékben kényszerintegráltnak és egydimenziósnek tekintik, hogy benne már nem tudnak megnevezni egy olyan szférát, amely lehetővé tenné az ilyen igények és mértékek lehorgonyzását.

Mi eddig a kritikai elmélet normatív fundamentumát Horkheimerhez kapcsolódva ecsegettük, és most Adornót is szeretnénk bevonni. Ezért szükségképpen A felvilágosodás dialektikájáról kell beszélünk. Adorno és Horkheimer együtt dolgozása csak az elmúlt évszázad negyvenes éveiben kezdett el kikristályosodni. A harmincas években – tehát abban az időben, amelyben most mozgunk – Horkheimer mellett biztosan Marcuse volt az, aki vezető szerepet játszott a kritikai elmélet megfogalmazásában. És éppen Marcuse az, aki a hatvanas évek közepétől kísérletet tett arra, hogy a kritikai elméletnek normatív fundamentumot adjon, mégpedig a társadalmi tiltakozási mozgalmakban. Nem nyernénk-e valamit azzal, ha A felvilágosodás dialektikáját nem értékelnénk annyira fel, hanem a kritikai elmélet címszava alatt inkább Marcuse munkáit tekintenénk meghatározónak?

Az biztos, hogy Marcusénál olyan alternatívákkal találkozhatunk, amelyeknek Horkheimernél és Adornónál nyoma sincs; pl. ilyen az ő szociálpszichológiai koncepciója, amely a társadalomkritikát az egyes szubjektum anyagi ösztönstruktúrájában próbálja lehorgonyozni. Ez a koncepció sem tűnik számomra megfelelőnek, ha egy cselekvésméleti perspektívából szeretnénk kiindulni. Ez biztosan egy olyan alternatíva volt, amely Adorno szemei előtt is ott lebegett. Nála a tudatlan játssza a nem egyetértés mozzanatának szerepét. De ezen túlmenően Marcusénál is egy olyan problematika rajzolódik ki, amelyet A felvilágosodás dialektikája kapcsán is föl lehet vetni. A mindenkori értelmezési perspektívának megfelelően Marcuse számára a valóság egyszer mint egydimenziós társadalom, máskor pedig a cselekvési konfliktusok, ellenállások és társadalmi mozgalmak robbanása.

soktól fenyegetett terepeként jelenik meg. Adorno és Horkheimer elmélete tulajdonképpen csak egyszer csap át: a korai a munkásmozgalomhoz kötődő program a totális káprázat-összefüggés történetfilozófiai pesszimizmusává alakul át, ahogy azt *A felvilágosodás dialektikájában* magunk előtt láthatjuk.

A nemzetiszocializmusra tekintettel a kritikai elmélet számára csak egyetlen szükségessé váltság létezett, mégpedig annak magyarázata, hogy hogyan volt lehetséges a fasiszta barbárság, és hogyan válhatott totálissá az uralom. A történelmi evidenciával szemben a maradék-ellenállás kimutatása lehetetlennek tűnt.

Ebben a tekintetben más a véleményem. Először is nem hiszem, hogy Adornónak és Horkheimernek a fasiszmus kialakulására adott magyarázata a mai társadalomtudományos kritériumokat tekintve valóban sikeresnek mondható. Csak nagyon durván: az „autoriter karakter” fogalmát túlzottan rögzítettnek tartom, és ugyanakkor nem tartom eléggé szenzibilisnek ahhoz, hogy a társadalmi alkalmazkodásra vonatkozó nyomást, vagy a húszas-harmincas évek különböző életmilióinak sajátosságait meg tudja ragadni. Szerintem az „autoriter karakter” fogalma nem elég éles, és nem állná ki az empirikus felülvizsgálat próbáját. Az „Institut für Sozialforschung” keretei között meg is született egy jó kritika, Ursula Jaerisch tollából.³

De ezek az ellenvetések nem egyértelműen későbbi belátásokra épülnek?

Nem hiszem, hogy pusztán retrospektíve kellene őket értelmeznünk. Már a tudományos praxis más formáira való orientáció is más képeket teremtett volna. Én itt olyan vizsgálati formákra gondolok, amelyek a szociáldemokrata párt környezetében születtek meg. Az emigrációba vonult szociáldemokrácia is művelt egyfajta – nevezzük így – primitív empirikus társadalomkutatást, amely biztosan más eredményekre vezetett, mert a figyelem is másra irányult. Én itt olyan jelenségekre gondolok, mint az „Edelweißpiraten”,⁴ vagyis egy olyanfajta proletár szubkultúrára, amely az ellenállás teljesen egyedülálló módjait dolgozta ki. Ez Adorno és Horkheimer számára is új perspektívákat nyithatott volna.

³ Ursula Jaerisch: *Sind Arbeiter autoritär? Zur Methodenkritik politischer Psychologie*, Frankfurt am Main, 1975.

⁴ *Edelweißpiraten*: olyan informális ifjúsági csoportosulások, amelyek Németországban az I. világháború utáni években jöttek létre; a nemzetiszocializmus ideje alatt apolitikus vagy ellenzéki csoportokként működtek. A Gertrud Koch körüli csoport (akinek az édesapja koncentrációs táborban halt meg) és a Steinbrück-csoport (amely a koncentrációs táborból megszökött Hans Steinbrück köré szerveződött) aktívan részt vett a nemzetiszocializmussal szembeni ellenállásban.

Ebben az összefüggésben, különösen Adornóra tekintettel, meg kell említenünk az úgynevezett *Swing-Jugend*-et.⁵ Ezek az ifjak – anélkül, hogy lettek volna elaborált politikai igényeik – ellenállást gyakoroltak, mert olyan zenét hallgattak, amelyet a nemzetiszocialista népideológia nem nézett jó szemmel. Adorno tisztán zenefilozófiai meggondolások alapján – ugyanebben az időben eléggé megvetően írt a dzsesszről – egyáltalán nem tudott volna reagálni a *Swing-Jugend*-re. Ahhoz, hogy az olyan mozgalmakra, mint az *Edelweißpiraten* vagy a *Swing-Jugend* reagálni tudjon, szüksége lett volna a szolidáris kollektivitás fogalmára, de ez Adornónál és Horkheimernél teljesen hiányzik. Ön a *Kritik der Macht* című könyvében ezt a „társadalmiság elnyomásának” nevezte. Mi azonban azt hisszük, hogy A felvilágosodás dialektikáját szem előtt tartva inkább a társadalmiság egy meghatározott perspektívájának elnyomásáról kellene beszélnünk. Véleményünk szerint ez A felvilágosodás dialektikájában egy belső törésen keresztül válik világossá, amely a filozófiailag orientált első rész (beleértve az exkurzusokat is) és a szociológiai második rész (vagyis a kultúraipar-fejezet) között fennáll. Az első részben a polgári szubjektum konstituálódásáról van szó. A proletariátus itt rögtön kiesik; az evezők az Odüsszeusz exkurzusban alig-alig kapnak figyelmet. Később aztán – némileg váratlanul – mint a megköztözött koncertlátogatók, és mint az elkápráztatott tömeg jelennek meg újra.

Ezt maximálisan támogatom. Talán azt lehetne mondani, hogy A felvilágosodás dialektikájának első része mint történetfilozófiai értekezés, még meghagyja annak lehetőségét, hogy olyan cselekvéslogikák után kérdezzünk, amelyek nem engedelmeskednek a polgári szubjektum e konstitúciójának. Egy nyitott és lehetséges kérdés az első rész keretei között a következő: van-e a cselekvéskoordinációknak a polgári szubjektumra szabottól eltérő konstitúciója is?

A felvilágosodás dialektikájának megmentésére azonban még egy érvet bevethetünk: ebben a könyvben – ahogy azt az alcím egyértelműen jelzi – „filozófiai fragmentumokról” van szó, és nem egy programatikusan értelmezhető rendszerről. Programatikusan inkább a *Philosophie der neuen Musik*ot, vagy a *Komposition für den Film*et, Adorno és Hanns Eisler közös művét lehetne tekinteni; ez az utóbbi könyv – véleményünk szerint – a kultúraipar-fogalom társadalomfilozófiai megalapozásának tekinthető. Érdekes, hogy – A felvilágosodás dialektikájával ellentétben – Adorno és Eisler itt még megfogalmaznak olyan pozitív lehetőségeket, hogy a kultúraiparon belül is lehet kritikailag dolgozni, mégpedig pl. filmkomponistaként. Mi tehát azt javasoljuk, hogy A felvilágosodás dialektikája lehetőleg ne kapjon centrális szerepet a recepcióban.

⁵ *Swing-Jugend*: a kifejezés valószínűleg a nemzetiszocialista bűnüldözésben született meg, olyan csoportok megjelölésére, amelyek nyíltan is kimutatták az amerikai swingzene iránti érdeklődésüket. Vagyis egy olyan ellenzéki ifjúsági kultúráról volt szó, amely a nemzetiszocialista diktatúra alatt számos német nagyvárosban virágzott, így mindenekelőtt Frankfurtban, Hamburgban és Berlinben.

Ha azt nézzük, hogy Adorno és Horkheimer háború utáni írásai egyértelműen *A felvilágosodás dialektikájára* épülnek, akkor nyugodtan állíthatjuk a középpontba. Habár természetesen nem fedi le a kritikai elmélet egészét. Ezért dolgoztam én is a centrum és a periféria modelljével.⁶ Amiről Önök beszélnek, Adorno és Eisler *Komposition für den Film* című könyve kapcsán, az számomra eddig nem volt egészen világos. A pozitív megnyilvánulásokra vonatkozó lehetőségekben – amelyeket Önök említenek – olyan törések jutnak kifejezésre, amelyek még a kései Adornónál is felfedezhetők. A maga köznapi politikai működésében Adorno sohasem tartotta magát szigorúan a saját elméleti premisszáihoz. Egyébként aligha tarthatott volna előadásokat a rádióban [...]

[...] amelyekkel ahhoz a tömeghez fordult, amelyet *A felvilágosodás dialektikájában* még mint vak kollektívumot ítélt el. Vajon a tudósnek – ha úgy akarjuk – ebben a kritikai beállítottságában és szerepvállalásában nem a társadalmiság visszanyerésével állunk-e szemben? És ezen a ponton áttérhetünk Foucault-ra. Mert végül is Foucault volt az – így érvel Ön a *Kritik der Macht* című könyvében –, aki a társadalmiság Adorno által elnyomott dimenzióját újra feltárta. Foucault kritikaértelmezése mutat némi hasonlóságot Horkheimer „kritikai beállítottságával”, pl. akkor, amikor „filozófiai éthosz”-ról beszél. Ez az éthosz Foucault-nál abban mutatkozik meg, hogy az egyes írások mindig politikai összefüggésekre vonatkozó meghatározott tapasztalatokra épülnek. Egy olyan könyvet, mint amilyen a *Felügyelet és büntetés*, nemcsak egy elméleti szándék vezérel, amely a fegyelmező társadalom normalizáló hatalmát próbálja bemutatni. Emögött ott állnak az akkori francia börtönforradalmak, valamint Foucault szerepvállalása a „Börtöninformáció-csoport”-ban. Ezen elméletértelmezés számára Foucault azt a szép megfogalmazást használta, hogy az ő írásai a társadalmi mozgalmak „szerszámosládái”.

De én éppen ezt nem értem! Sohasem tudtam elképzelni, hogy ezt az elméletet – vagyis a *Felügyelet és büntetés* elméletét – hogyan lehetne termékennyé tenni a politikai mozgalmak számára. Hiszen ez az elmélet semmi mást nem mond, mint hogy a dresszúra és a fegyelmezés hézagatlanul egymásba fonódnak. Az elmélet felől tekintve még indirekt indikátoraink sincsenek arra nézve, hogy a politikai gyakorlat hol avatkozhatna be értelmesen. Ezért sohasem értettem, hogy lehetne az elmélet „szerszámosláda”.

⁶ Axel Honneth: *Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition*, in uő: *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt am Main, 25–72. [Magyar fordítása: *A kritikai elmélet. Egy gondolati tradíció centrumától a perifériájáig*, in *Elismerés és megvetés*, i. k. 9–46. Fordította: Weiss János.]

Gondolunk pl. a már nem jogi büntetés-végrehajtás és az alárendelt bírók bemutatására, amelyek a bíró-orvos, a bíró-professzor, a bíró-pedagógus kifejezésébe torkollnak.⁷ Ennek az ábrázolásnak a kritikai effektusa egyedül abban áll, hogy a foglyok számára legalább érveket tud kínálni.

Ezzel talán egyet lehetne érteni, ha a *Felügyelet és büntetés* úgy értelmeznénk, hogy Foucault azt akarta megmutatni, hogy az uralmi stratégiák eltérnek attól, amit a jogrendszer normatív le tud fedni. A *felvilágosodás dialektikájára* ez természetesen nem áll. Lehet, hogy Foucault kritikamodelljét erőteljesebben kellene elválasztani Adorno és Horkheimer kritikamodelljétől.

Ebben a vonatkozásban döntő információt nyújt számunkra egy Gerard Raulet-val 1983-ban készült interjú. Foucault ebben azt mondja, hogy egy csomó munkát megtakaríthatott volna, ha korábban megismerte volna a Frankfurti Iskolát. A közös nevezőt közte és a Frankfurti Iskola között az ellenállás individuális etikájában látta. Eközben természetesen figyelembe kellene vennünk, hogy a frankfurtiak még azok közé számítandók, akiket Foucault „univerzális értelmiségieknek” nevezett, miközben önmagát „speciális” vagy „speciálizált” értelmiséginek nevezte.

Nagyon fontos, hogy világosan megértsük, hogy ez tulajdonképpen mit is jelent. A különbség biztosan nem abban áll, hogy a speciális értelmiségi csak részvizsgálatokat végez, mert ez Habermasra is igaz, aki szintén azt mondaná, hogy „speciális” vizsgálatot végez a jogviszonyokról, és ezzel hozzájárul az ön-felvilágosításhoz. A különbség az, hogy az „univerzális” értelmiségi, mint pl. Kant, általánosításokat hajt végre, vagyis átfogó racionalitási mércékre nyúl vissza, míg a speciális értelmiségi lemond erről.

Foucault-nak a speciális értelmiségre vonatkozó elmélete tudatos döntés egy olyan univerzalizmus ellen, amely összecseréli magát a totalitással. De nem szól-e ez az Ön tézise ellen? Nem kellene-e azt mondanunk, hogy Foucault is elnyomja a társadalmiságot, mégpedig A felvilágosodás dialektikájának rendszerelméleti felbomlasztásán keresztül? Ehhez jön még, hogy Ön ezt a tézist egy előrerajzolt céllal dolgozza ki, mégpedig a habermasi kommunikatív interakciók alapján. Nem kellene-e inkább Foucault-nak valamiféle önállóságot tulajdonítani, amellyel ki lehetne emelni abból a közvetítő pozícióból, amely a kritikai elmélet és Habermas között helyezkedik el?

Én ma az említett könyv Foucault-fejezetét valóban egészen másképp írnám meg. Időközben már azok a szövegek is rendelkezésre állnak, amelyek ezzel foglalkoz-

⁷ Lásd Michel Foucault: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main, 1976. 392. skk. [Magyar fordítása: *Felügyelet és büntetés. A börtön története*, Gondolat Kiadó, 1990. 418. skk. Fordította: Fázsy Anikó.]

nak. Így pl. Thomas Schäfer azt próbálta meg megmutatni,⁸ hogy Foucault egy olyan társadalomelméletet szeretett volna kidolgozni, amelynek nincsenek normatív komponensei. De ebből még sok mindent nem értek, így pl. azt sem, amit Wilhelm Schmid csinál.⁹ Szerinte a kései Foucault-nál van valami olyasmi, amit az egzisztencia esztétikájának nevezhetünk, és amelyet a jó élet nem normatív, hanem etikai fogalmaként lehet érteni és szisztematizálni. Számomra nem világos, hogy társadalomelméletileg ezt hogyan lehet visszakapcsolni, mivel az egzisztencia esztétikája első megközelítésben semmiféle kapcsolatot sem teremt az igazságosság és a jó élet között.

Schmid koncepciója az egyes individuumra vonatkozik. Ha az éthosz abban áll, hogy az aszkézisben és a stiliztikában gyakorlom magam, vagyis begyakorlom és kifejtem az egzisztenciám esztétikáját, akkor veszélyként fellép a politikum esztétizálása.

Ezt a veszélyt én is látom Schmidnél. Ez vagy egy individuális etika, amely az erény-tanhoz kötődik, vagy ez az igazságesszmékkel összekötött univerzális etika. Csak az utóbbi esetben beszélhetnénk politikai etikáról, de csak ebben az esetben. Ezt a lépést szerintem Schmid nem teszi meg. Néha azt gondolom, hogy Foucault a sikerült élet valamilyen tradicionális formáját próbálja rekonstruálni, hogy világossá tegye a maga számára ennek hiányzó előfeltevéseit. Vagy aziránt érdeklődik, hogy a kultúránk teljes éthosza ezt hogyan akadályozza meg – ez lenne a kritikájának lényege.

*Azt szeretnénk megkérdezni, hogy miben különbözik az Ön moráleméleti koncepciója (ahogy az a *Harc az elismerésért* című műben megjelenik) az egzisztencia foucault-i–schmidi esztétikájától egyrészt, és a habermasi diskurzusetikától másrészt?*

A szóban forgó könyvben elsősorban az a kérdés foglalkoztatott, hogy hogyan lehet leírni a köznapi morálérzékelés szféráját. A diskurzusetika e kérdés számára túl szűknek tűnik, mert az igazságosságra vonatkozó normatív kritériumokat úgy rögzíti, hogy ezek nem esnek egybe a szubjektumok morális érzeteivel. Ez a döntő fenntartásom a diskurzusetikával szemben. A szubjektumok általában nem éreznek morális jogtalanságot, csak azért, mert nem tartják be az érvelési szabályokat. A morális igazságtalanság érzékelése szorosabban összefügg a szubjektumok identitásával. Tulajdonképpen identitásigényekről van szó: a szubjektumok azt szeretnék, ha ilyen és ilyen személyként ismernék el őket. Az interakciók le-

⁸ Thomas Schäfer: *Aufklärung und Kritik. Foucaults Geschichte des Denkens als Alternative zur „Dialektik der Aufklärung“*, in Eva Erdmann – Rainer Forst – Axel Honneth (szerk.): *Ethos der Moderne*, Frankfurt am Main, 1990. 70–86.

⁹ Wilhelm Schmid: *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Frankfurt am Main, 1991.

írása, ahogy az Habermas elméletében felbukkan, mint a kölcsönös elismerés egyik fajtája, sokkal nagyobb súlyt kap. A kritikai társadalomelmélet normatív igényeinek az elismerés eme dimenziójában a megvan a saját társadalmi helyük. De csak fokozatosan vált számomra világossá, hogy mennyire levált ez a program a diskurzusetikáról. A normatív mércék ugyanis már nem a nyelvi praxisból adódnak, hanem közvetlenül az eltársadalmasodott szubjektum interszjektív igényeiben gyökereznek. Ezek a szubjektumok csak akkor tudnak egymással kommunikálni, ha bizonyos értelemben mint elismertek tapasztalják meg magukat. Ha ezt az elismerést megtagadják tőlük, akkor sértődéssel reagálnak. Ez az elismerésért vívott harc koncepciójának alap gondolata.

Ön ezzel visszanyúl a jogtalanságtudatnak arra a fogalmára, amelyet a Moralbewußtsein und Klassenherrschaft című cikkében vezetett be?

Igen, habár most már nem vezetném vissza olyan egyértelműen egy bizonyos társadalmi osztályhelyezetre. Ez az 1981-ben írt tanulmány még arra az elképzelésre épült, hogy a jogtalanságérzések speciálisan a proletariátusban kulminálnak, mert ez a réteg éli át a leginkább a társadalmi elismerés megvonását. Ezt időközben összetettebbnek gondolom. Vannak olyan megvetési tapasztalatok, amelyekre a szubjektumok szert tesznek, és amelyek részben a társadalmi helyzethez, részben viszont a nemi identitáshoz kötődnek.

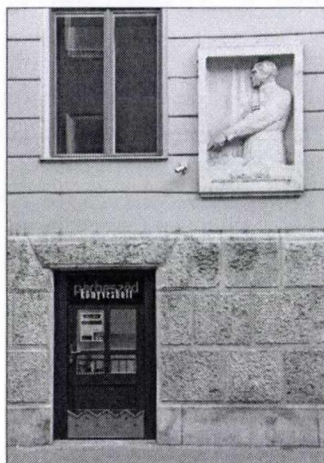
Az életvilág kolonizálásával szembeni tiltakozás Habermasnál is A kommunikatív cselekvés elméletében külön helyet biztosít a társadalmi mozgalmak számára. Habár nála – ahogy Horkheimer fogalmazott – nincs szó a társadalmi mozgalmak politikai praxisának „dinamikus egységéről”.

Fatális lenne, ha vakon átadnánk magunkat a társadalmi mozgalmak követelésének. A társadalmi mozgalmak spektruma túlzottan széles és ellentmondásos. Egy társadalomelmélet kiindulópontját mindenekelőtt úgy kell megkonstruálnunk, hogy a társadalmi struktúrában szereplő motívumok megfelelő leírását tudjuk nyújtani. Az „elismerésért vívott harc” koncepciója – Habermastól eltérően, és némileg merészen fogalmazva – a társadalomelmélet antropológiai (tehát nem nyelvelméleti) megalapozására törekszik. Az „antropológiai” itt azt jelenti, hogy ez a koncepció olyan identitásigényeket állít a középpontba, amelyek hozzá tartoznak a teljes emberi nem társadalmi reprodukciójához. Ezeknek az identitásigényeknek a be nem tartása a klasszikus társadalmi mozgalmak számára masszív igazságtalanságtapasztalatokként jelenik meg. A kulcs, melynek segítségével őket egy kritikai társadalomelmélet keretei között elemezni tudjuk, a jogtalanság vagy a megvetés.

Számunkra úgy tűnik, hogy egy alapvető probléma mégiscsak fennmarad. A társadalmi konfliktusokra vonatkozó elképzelések – amelyekre az alapfogalmak szintjén is reagálni kell – mindig elmennek a reális politikai praxis mellett. A kritikai elméletnek pedig türelmetlenül kell várnia a latens konfliktusok aktualizálására vagy kihordására.

Ebben nem vagyok biztos. Ha megvan az a reményünk, hogy a szociális tapasztalataink és mindenekelőtt a jogtalanságtapasztalataink olyan szerkezetűek, hogy a társadalmi mozgalmak bizonyos formái ezáltal magyarázhatóvá válnak, akkor ezen keresztül a társadalmi mozgalmak ön-felvilágosításához is hozzájárulunk. Megvan az a reményünk, hogy a saját leírásaink nem esnek túl messze a valóságos társadalmi mozgalmaktól. Ennyiben a saját leírásainknak is van egyfajta sajátos realizációs praxisuk. Ezen az úton kapcsolódhatunk az eredeti horkheimeri programhoz, amennyiben a „kritikai beállítottság” számára megpróbálhatunk kijelölni egy olyan köznapit, amelyet Hegelre és Meadre támaszkodva az „elismerésért vívott harcként” jellemezhetünk. Ez a társadalmi életvilág egy olyan mélyen elhelyezkedő zónája lenne, amelybe be van építve egy olyan normatív feszültség, amely minden szubjektum számára a tapasztalaton keresztül transzparens, vagyis a szubjektumok morális érzésében van lehorgonyozva.

PÁRBESZÉD KÖNYVESBOLT
(Párbeszéd Háza, VIII., Horánszky u. 20.)



Rendszeres könyvbemutatókkal, dedikálásokkal
várjuk az érdeklődőket.

Tanárok és diákok részére
10% engedményt adunk árainkból.
A L'Harmattan Kiadó könyveiből 15% kedvezményt
biztosítunk, illetve további időszakos kedvezményekkel
várjuk kedves vásárlóinkat.

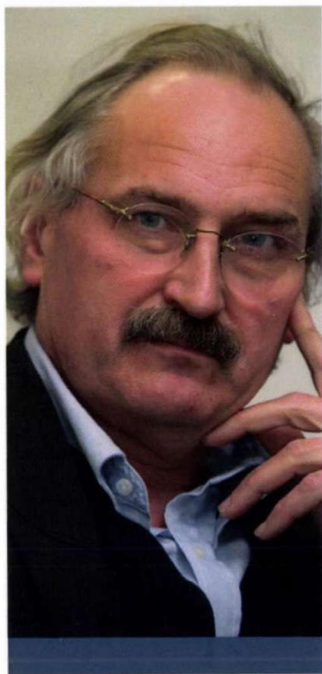
Nyitva tartás: H–P 10–18 óráig
Tel.: +36-1-445-27-75
www.konyveslap.hu

Axel Honneth

Harc az elismerésért

A társadalmi konfliktusok
morális grammatikája

Axel Honneth a Frankfurter Iskola harmadik generációjának legprominensebb képviselője: 1996 óta Habermas utódjaként a Frankfurter Egyetem professzora, 2001-től a frankfurter Társadalomkutatási Intézet megbízott igazgatója. A *Harc az elismerésért* című könyve (1992) új fejezetet nyitott a Frankfurter Iskola



és a kritikai elmélet történetében. Honneth hat éven keresztül Jürgen Habermas aszisztense volt a Frankfurter Egyetemen; itt érlelődött meg az a koncepciója, amely aztán szembeszegült a Habermas és Apel által képviselt diskurzusetikával. „[Ebben a] könyvben elsősorban az a kérdés foglalkoztatott, hogy hogyan lehet leírni a köznapi morálérzékelés szféráját. A diskurzusetika e kérdés számára túl szűknek tűnik, mert az igazságosságra vonatkozó normatív kritériumokat úgy rögzíti, hogy ezek nem esnek egybe a szubjektumok morális érzeteivel. [...] A szubjektumok általában nem érznek morális jogtalanságot, csak azért, mert nem tartják be az érvelési szabályokat. A morális igazságtalanság érzékelése szorosabban összefügg a szubjektumok identitásával. Tulajdonképpen identitás-igényekről van szó: a szubjektumok azt szeretnék, ha ilyen

és ilyen személyként ismernék el őket. [...] Csak fokozatosan vált számomra világossá, hogy mennyire levált ez a program a diskurzusetikáról. A normatív mércék ugyanis már nem a nyelvi praxisból adódnak, hanem közvetlenül a társadalmi szubjektum interszubjektív igényeiben gyökereznek.” A kritikai társadalomelméleten belül így végbement egy antropológiai fordulat.

ISBN 978-963-236-647-0



9 789632 366470

2100 Ft